د. محمد عبد النور

نشرة الفكر

مقالات وآراء في المسائل الفكرية والشؤون العامة
تصدر عن منتدى مسالك المعرفة للمرافقة والبحث العلمي

محتويات النشرة



منشورات العالمية

العدد الأول
شهر جانفي
2025م/1446هـ

د. محمد عبد النور

نشرة الفكر العدد الأول

المطبعة العالمية
Imprimerie El Alamia
Av. de l'ALN - Belghanem - Ghardaïa
Tél. Fax: 029 28 01 64
Mob: 0658 18 52 25
Email: elalamiah1@gmail.com
Imprimerie El Alamia
https://imprimerie-elalamia.dz/

ISBN:978-9931-771-80-7



بسم الله الرحمن الرحيم

نشرة الفكر

مقالات وآراء في المسائل الفكرية والشؤون العامة

تصدر عن منتدى مسالك المعرفة للمرافقة والبحث العلمي

د- عبد النور محمد



منشورات العالمية

العدد الأول
شهر جانفي
2025م/1446هـ

د. محمد عبد النور

نشرة الفكر

مقالات وآراء في المسائل الفكرية والشؤون العامة

تصدر عن منتدى مسالك المعرفة للمرافقة والبحث العلمي

محتويات النشرة

عدد تجريبي أول 2025



المحتويات ---

افتتاحية

أن يستحيل الفضاء التواصلي الالكتروني إلى منطلق للمطبوعات فهي استدارة للمعهود في الأشياء، حيث كان المطبوع هو مصدر للكتابة الالكترونية التواصلية، فها هو زمن أن يصبح الافتراضي منطلقا للمطبوع وجمعه، بلغة العلم أصبح التابع متبوعا والمتبوع تابعا، وإن كان من دلالة في تبادلية التأثير بينهما فهي حاجة بعضهما إلى البعض الآخر، فإذا كان الانطلاق من المطبوع بغاية مراجعته والتعليق عليه واستثماره، فإن الانطلاق من المرقوم إلى المطبوع يكون بغاية الجمع والحصر.

ذلك أن الاسهاب في النشر الالكتروني يجعل من جمع النصوص المكتوبة عسيرة الجمع، تغدو نصوصا متفرقة مشتتة قد يقرؤها القراء فتؤتي أثرها، لكنها تبقى بعد ذلك أثرا بعد عين، سواء من حيث كون أثرها المتفرق، أو في صونها وحفظها أثرا باقيا.

وعليه فإن العلة الأولى لتشتت النصوص وتراكمها هو كونها مقالات.. والمقالات تقليد عريق في الفكر الإنساني، يعالج قضية بعينها وبتركيز شديد، غالبا ما يستهدف منها أصحابها غايات عملية، ولا يكون فيها المضمون النظري إلا الخلفية والمرجعية التي ينطلق منها ولو لم تظهر بشكل جلي بين ثناياها لكنها تنكشف كمنطلق لعلاج الموضوعات والمسائل فكرية كانت أو ملموسة.

فالمقال في جوهره ضديد التطويل والإطناب، وكذا هو غالبا مضمر الحجاج والدليل، يكتبه صاحبه بناء على قبليات وأسبقيات عملية ونظرية، يكدح فيها إلى وجهة ما، أي أن مقالات الكتاب غالبا ما تخضع لرؤية نسقية ما تستشف من مجموعها بحيث تكون غير معلنة ولا ظاهرة؛ وكما هي مقالات هذه النشرة ضروبا متعددة من النصوص التي تتراوح بين الطول والقصر، منها ما هو فكري الطابع وهو ما تدل عليه عبارة "مسائل فكرية" ومنها ما هو فعلي الطابع وهو ما تشير إليه عبارة "الشؤون العامة".

وبين الفكري والفعلي من التداخل والتلاحم ما يعسر فك الرابطة بينه، ذلك أن مشكلات الواقع الاجتماعية والسياسية مردها إلى صور ومفاهيم الحس المشترك، كما أن الكثير من المشكلات الفكرية والفلسفية إنما مردها إلى بنيات الواقع النخبوية المسيطرة، وبين الحس المشترك والقرار النخبوي تأتي المقالات ههنا لخلخلة الصلة بينهما، لتقوم بدور محاولة التفكيك والفصل بين الجمهور والنخبة لاستحداث الإمكان التاريخي الواعي في إنسان الإقليم من المحيط إلى المحيط. د. محمد عبد النور 202/03/24

فكر ونقد

لماذا أخفقت النقديتين العربية والألمانية عربيا؟

جاءت مقدمة كتاب الميتافيزيقا التي حررها مترجمها متأرجحة بين اشتغالين شكلا محور الأهمية التي من أجلها تمت ترجمة الكتاب، وهما: أ- التحقيق التوثيقي لمخطوط الكتاب ذاته سواء من حيث النسخة الأصلية ذاتها أو المراجعات التي حصلت عليها. ب- التعليل المنطقي لتلقي الكتاب في الفكرين النقدي العربي والغربي، وعلل التلقي السلبي له عربيا خاصة .

على ما بين الهمين التحقيقي والتعليلي من صلة وثيقة تمثلها "نسخة بونيتس" ذاتها، النسخة التي يجدها أبويعرب منطلقا مثاليا للإحياء الكيفي للأرسطية المستندة للثورة الكنطية ومحاولات تجاوزها الهيغلية، لذلك أعلن المترجم أن تقديمه المطول للكتاب، الممتد بين الصفحات 17 إلى 133، سيعالج إشكالية التلقي النقدي غربيا وعربيا لكتاب الميتافيزيقا بالتركيز على العربي منه، قديما مع الفارابي وابن سينا، وحديثا مع الحداثيين العرب.

1- الأطروحة الأساسية للمترجم :

أولا لابد من بيان أن المحور الرئيس لقضية المترجم تتلخص في المقابلة بين أهم ظاهرتين في المعرفة والفكر، وتتمثلان في كل من النزعة المدرسية والنزعة النقدية، إذ على أساسهما يكون تلقي كتاب الميتافيزيقا ككتاب مؤسس للعلم الطبيعي إما تلقيا مثمرا في الحالة النقدية أو تلقيا منكسا في الحالة المدرسية، بحيث تتمثل الفرضية/الأطروحة الرئيسة للمرزوقي بأن ما حصل هو التالي :

إن تناظرا حصل بين الفكرين النقديين العربي ويمثله خاصة ابن تيمية وابن خلدون، والغربي ويمثله خاصة ديكارت وكانط، إلا أنه تناظر لم يتجاوز المضامين إلى النتائج، فبينما أثمرت النقدية الغربية بمراجعة نسقية شاملة لتاريخ الفلسفة وبالتالي أفلحت في فتح آفاق كبرى أمام العقل الغربي للنظر إلى الحاضر والمستقبل على أساس ما حصل من إعادة النظر إلى الماضي، إلا أن الفكر العربي أخفق مرتين أمام الفكر النقدي :

1- فهو لم يتمكن من الذهاب أبعد من التأسيس النقدي التيمي الخلدوني قديما، حيث بقيت اللحظة

النقدية العربية مغمورة وغير موعى بها بفعل الانتكاسة التي أقنمت الفارابي وابن سينا.

2- كما لم يتمكن من اقتناص اللحظتين الديكارتية والكنطية في الفكر الحديث، وذلك عندما أخطأ الهدف فأقنم هيغل وماركس اللذان مثلا أزمة الانتكاس عن مضمون الفكر النقدي الحديث .

فالمشترك المضموني للفكر النقدي عربيا وغربيا تمثل أساسا في مقولة عدم التطابق على المستويين النظري والعملي: فحتى يكون الفكر اجتهاديا نقديا ويتخلص من الجمود المدرسي لابد من أن يسلّم بأن مدارك الإنسان عن الواقع من حوله ما هي إلا إدراكات نسبية تحتمل القصور والخطأ والتقادم، ولا إطلاقية فيها، وذلك على مستوى إدراك حدود المعرفة الإنسانية (الإبستمولوجيا)، كما ولابد من أن يسلم بأن سلوكاته الفعلية ما هي إلا ترجيحات نسبية تحتمل القصور والخطأ وسوء التقدير، ولا إطلاقية فيها، وذلك على مستوى إدراك حدود الفعل الإنساني (الأكسيولوجيا) .

وفضلا عن كل ما حصل من إخفاق للفكر النقدي عربيا سواء بالغفلة عن الثورة النقدية العربية القديمة أو الغفلة عن الثورة النقدية الغربية الحديثة، فإن غفلة وتجاهلا تعرضت له النقدية العربية القديمة من طرف الحداثة الغربية أيضا، وهذا ما أدى إلى الابتعاد أكثر فأكثر عن إمكان اكتشاف الحداثة العربية للثورة النقدية العربية قديما بحكم تبعية الحداثة العربية لمقولات الحداثة الغربية.

والأدهى من كل ما تقدم هو أن ذهول الحداثة العربية المدرسية عن النقدية العربية القديمة لم يكن ذهولا غفلا فحسب بل تجلى الذهول في شكل غفلة مركّبة، ذلك أن الحداثة العربية ما فتئت تنظر للنقدية العربية القديمة، التي يمثلها خاصة الغزالي وابن تيمية وابن خلدون، بوصفها أيديولوجيا ظلامية معادية للتنوير، مع أن الحداثيين العرب لم يكن لهم الموقف ذاته من النقدية الغربية رغم كون مضامينها اتجهت لنقد الميتافيزيقا وبمحمولات إيمانية دينية أيضا.

وإن كان كل ما تقدم هو من المعلوم في أطروحة المرزوقي النقدية، خاصة وأن فرادة أبا يعرب لا تكمن فحسب في إحيائها الذاتي في الفكر العربي الإسلامي، إلا أنه سعى أيضا لربط النقدية العربية بتطور النسق المعرفي الإنساني خاصة في ربطه المعهود لها بالنقدية الألمانية(1)، إلا أن الجديد الذي أضافه في ترجمته لكتاب الميتافيزيقا هو أن جعل من كيفية تلقي الكتاب عربيا عنصرا جديدا من عناصر حل لغز عدم إثمار النزعة النقدية العربية إيجابيا في المجال الفكري العربي، ومنه كيفية مساهمة تلقي كتاب الميتافيزيقا التلقي السليم في تحرير الفكر العربي من جموده .

إذ يمكن اعتباره أحد الخيوط المهمة في تفكيك أسباب تردي وجمود الفكر العربي قديما وحديثا وراهنا، وذلك باعتبار أن طريقة التعامل مع مضامين الكتاب هي مسألة مصيرية في إمكان تحرير الفكر العربي الإسلامي نهائيا من الجمود المدرسي، وهو ما دفع المرزوقي ليتولى بنفسه مهمة الترجمة، وذلك لعلة أنه يجد في الترجمة عامة أمرا اجتهاديا في تأصيل النظر النقدي لمؤسس العلم الطبيعي أرسطو، كمرحلة تأسيسية أولى واعدا بإنجاز تنسيق جديد للمقدمة الخلدونية تأصيلا للنظر النقدي لمؤسس العلم الاجتماعي، يكون المتمم الضروري لهذا المنجز الترجمي النقدي عربيا، أعني ترجمته لكتاب الميتافيزيقا.

2- الإحداثيات الرئيسة الممكنة من إحياء النقدية عربيا :

وتفصيلا لما تقدّم فإن محور المقدمة سيكون تحديدا أكثر وأدق لإحداثيات التلقي العربي لكتاب الميتافيزيقا، سواء كان التلقي نقديا أو نظيره مدرسيا، وتأثير ذلك على تاريخ الفكر الفلسفي، وعلاقة ذلك بالنهضة الفكرية العربية استنادا إلى مستوى فهم "البنية العميقة" للكتاب من حيث العودة إليه وإلى ما قبله وما بعده، مع بيان كيف كانت طريقة تلقي الكتاب في السياق العربي عائقا عن النهوض.

ففي رأي أبي يعرب فإن المعضلة الأولى تكمن في التلقي العربي الأول للميتافيزيقا والهالة التي ألقاها كل من الفارابي وابن سينا على أفلاطون وأرسطو، الهالة التي بلغت حد التقديس، وهي الهالة ذاتها التي أعاقت الإفادة من ثمار التلقي الأمثل للنقدية الحديثة بفعل التقديس الذي حظي به هيغل وماركس حديثا، ويعتبر المرزوقي أن ما عمّق من معضلة الذهول المدرسي عن النقدية حديثا كان منزلقين اثنين:

1- الأول هو ما حصل لللبرالية العربية بفعل قشرة الموز التي ألقاها إرنست رينان عندما اعتبر ابن رشد مؤسسا للعلمانية.

2- والثاني هو ما حصل لليسار العربي بفعل قشرة الموز التي ألقاها أرنست بلوخ عندما اعتبر ابن سينا رمزا للتفلسف العقلاني.

فكان المشترك بين منزلقي الإرنستين هو الحكم على الغزالي، الأول عرّض به منظرا لهيمنة الدين على الحياة، والثاني عرّض به منظرا للفكر النقلي المقلّد في المعرفة، بينما لم يكن الغزالي إلا الرائد الأول تاريخيا للنزعة النقدية في تلقي التراث الأرسطي، فهو في نقده للفلاسفة لم يكن رافضا للفكر العقلي ولا كان صاحب نزعة دينية في العمل بقدر ما اعترض على طريقة تلقيهما معا، أعني طريقة تلقي الفكر العقلي اليوناني وطريقة تلقي الرؤية اليونانية للعمل بوصفهما طريقتان عقائديتان تبنتا النزعة

الواقعية، غافلة عن الرؤية الإسمية التي عليها تأسست الحنيفية المحدثة التي جاء بها محمد (ص)، فسقطت نظريا وعمليا في الأفلاطونية المحدثة التي أثمرت "نظرية الفيض" كبديل ديني غير معلن.

لقد كان لابد للفكر الإسلامي حينها أن يحسم موقفه إما إلى نظرية الاستخلاف الميثاقية أو إلى نظرية الفيض الباطنية، لكنه لم يفعل، فكانت النتيجة غفلة عن أو تجاهل لانتباهة الغزالي النقدية قديما وحديثا، وبالتالي استمرار الجمود المدرسي قديما وحديثا أيضا.

وعلى ذلك بقيت ترجمة بونيتس -على ريادتها- غير منتبهة أيضا إلى التأسيس النقدي العربي القديم(2)، لكن الاختيار حصل عليها على أساس تأكيدها على مكانة المدرسة النقدية الألمانية لما لها من دور في إحياء الدراسات الأرسطية التي ظنت منتهية بعد التطور الكبير للعلوم الطبيعية وكذا تطور الرؤى الفلسفية الحديثة، خاصة بعد الموقف الديكارتي من الفلسفة الأرسطية .

فالواضح هو أن المقولات الأرسطية كانت الركيزة التي طور على أساسها كانط منظوره النقدي فنقل التصنيف الأرسطي للأشياء إلى تصنيف لأفعال الفكر، بما أدى إلى التخلص من فكرة عدم تواصل الأجناس الميتافيزيقي، فكان الحل الكنطي مخلصا من العائق الرئيس في الرؤية المشائية يونانية وعربية، إلا أن هذا لم يسهم في تخليص الحداثة العربية من جمودها التي استمرت لتكون نسخة من المدرسية العربية الوسيطة.

هنا أصبح الأربعة (أفلاطون وأرسطو) و(هيغل وماركس) الأقانيم المقدسة في الفكر العربي قديما وحديثا، فكانوا العلة للجمود المدرسي في الفكر العربي لاتفاقهم جميعا على القول بالمطابقة، مطابقة العقل للواقع، أو بعبارة المرزوقي: "القول بشفافية الوجود ونفاذ العقل إليه بما هو عليه في ذاته"(ص21)، وعليه يرى المرزوقي أن التبني القديم للأول ألغى بروز النقدية، إلا الثلاثة الذين لم ينتبه إليهم، أما تبني اليسار العربي لهيغل وماركس حديثا فلم يلغ النقد فحسب، حسب المرزوقي، بل ألغى الفكر الفلسفي كله، وأنه لا يمكن تجديد كتابة تاريخ الفلسفة العربية قديما وحديثا من دون التحرر من الموقفين.

إن الحسم المطلوب في الدراسات العربية لتحقيق التحرر من الجمود المدرسي هو تحقيق شروط التلقي المباشر للفكر النقدي غربيا (ديكارت وكانط) وعربيا (ابن تيمية وابن خلدون)، وهو ما يتطلب بالضرورة الانزياح عن المدرسيات العربية قديمها (الفارابي وابن سينا) وحديثها (الحداثة العربية)(3)، والانتباه إلى أن ما حصل من جملة ما تقدم هو تزييف غربي/عربي لتاريخ الفكر وثوراته المعرفية مادام غير منصف، وغير منتبه، للنقدية العربية التي ظهرت خلاله، فضلا عن حتمية الانتباه للنكسة

التي حصلت للثورة النقدية الكنطية على يد هيغل وماركس.

وفي آخر المقدمة الأولى التي امتدت بين الصفحات (17-24)(4)، وقبل أن يعرج إلى إيضاح البنية العميقة لكتاب الميتافيزيقا، تفاءل المرزوقي بأن تقديمه لكتاب الميتافيزيقا قد يكون بداية لمراجعة تاريخ الفلسفة عامة ودور الحقبة العربية فيها خاصة، حيث الواضح أن الغرض من ذلك هو إعادة الالتحام بالفكر الإنساني عربيا وإسلاميا، والأهم هو إحياء الفكر العربي الإسلامي، كون اكتشاف إمكاناته النقدية سيعرفه بميله الإسمي الكفيل بإحياء الاجتهاد الحقيقي .

-3البنية العميقة لكتاب الميتافيزيقا :

تقوم البنية العميقة لكتاب الميتافيزيقا حسب أبي يعرب على الجمع بين الإبستمولوجي والأكسيولوجي :

1- أي نظرية العلم والوجود في علاقتها بالرياضيات.

2- ونظرية العمل والقيمة في علاقتها بالإلهيات.

لذلك فإن الحدين المؤسسين للكتاب هما الرياضي والإلهي، أما ما أهمل في فكر فلاسفة العرب فهو الرياضي، وحضر الإلهي بدلا منه، مع خلط عندهم في مفهوم الربوبية بين التصورين الأرسطي والإسلامي؛ لكن المشترك الرياضي والإلهي هو ما به تجمع الميتافيزيقا بين علم الوجود من حيث هو موجود وعلم الربوبية بما هو المحرك الأول غير المتحرك، فهما المشترك الذي تحقق بهما المنعرجان الوجودي والربوبي، وهو ما أهملته الدراسات المتوالية على الكتاب، والذي هو علة غفلة الفكر العربي عما كان يمكن أن يحيي فيه النقدية، وذلك لكونه سيجعله يراجع وهم الفصل بين الكثير من الثنائيات من قبيل العقل والنقل وكذا الديني والعقلي..

فالمنعرج المعرفي الذي تحقق في كتاب الميتافيزيقا، كما تقدم وهو وحدة الوجودي والربوبي، يجعل من الميتافيزيقا علما سيدا في الفلسفة كان أو الدين، من حيث تكميل كل واحد منهما للآخرين، بل ويتعذر الواحد منهما دون الآخر، إذ مدار الفلسفي هو شكل العلم العقلي، ومدار الديني هو مضمون العلم النقلي، أي أن العقل يوفر الشكل المنهجي للفكر والدين يملؤه بالمضامين التي تسير وفقا للمنهج، وهذا ما يكشف هشاشة الفصل بين الوجودي والربوبي، أو قل بين الرياضي والإلهي، أو رفض أحد منهما بدعوى تقديم الآخر.

والحاصل أن الحداثة العربية توهمت أنه لا يوجد في الفلسفة الغربية الحديثة إلا العقل، ووجدت في كل خطاب ذي مسلمات دينية منافيا للفلسفة والعقل، وهو ما يرى المرزوقي أن قراءة الميتافيزيقا وفهمها بعمق يحرر من هذا الوهم السخيف.

وبهذا يصبح أهم منعرجين في الميتافيزيقا أديا إلى ظهور النقدية هما ابن سينا عربيا، والذي بلغ ذروة مساءلة علاقة العقلي بالديني، وهو ما تفتقت عنه النقدية العربية، وديكارت غربيا، والذي بلغ ذروة مساءلة علاقة العقلي بالديني وهو ما نتج عنه ظهور النقدية الغربية، وكلا المساءلتين حصلتا بمعيار علاقة الشكل العقلي بالمضمون الديني، وهو ذاته الذي أسس للتقابل بين الفلسفتين القارية، التي قدمت المضمون الديني على المعيار العقلي، والفلسفة اللاقارية السكسونية التي قدمت الشكل العقلي على المضمون الديني.

لكن المأساة التي شغلت أبويعرب على مدار مقدمته هو لماذا استحالت المساءلة السينوية عربيا إلى إيقاف سير تطور الفكر العربي نحو ذروته النقدية التي كان يمكن أن تتكرس وتترسخ في الفضاء الفكري والمعرفي العربي الإسلامي، فلم يظهر بعد ابن سينا -عدى الثلاث المحصور تأثيرهم- إلا المدرسيات الجامدة: أ- ابن رشد وابن عربي مغربيا، ب- والسهروردي والرازي مشرقيا، بينما أحدثت المساءلة الديكارتية فتحا في الفكر الغربي ما زلنا نرى ثمراته إلى اليوم. د. محمد عبد النور في 2024/03/16

الهوامش :

(1)- باعتبار أبي يعرب المرزوقي محييا للنقدية العربية القديمة، وأبا للنقدية العربية المحدثة، أو على الأقل بوصفه المتمم لنسقها، إذ لا يعدم أن نجد أجزاء متناثرة من الجوانب النقدية عند مفكري النهضة العربية الحديثة منذ أكثر من قرنين، حيث النقدية في الفكر العربي الحديث قبل المرزوقي يمكن أن نجدها إما حالة من الكدح النقدي الساعي للابتعاد عن الدأب المدرسي كاجتهاد صرف: مالك بن نبي في مسألة الحضارة مثلا، أو حالة اكتشاف لمكانة وأهمية أحد الرواد الثلاث القدامى للمدرسة النقدية: علي الوردي في اكتشافه للمنطق الخلدوني مثلا.

(2)- ولعل عدم الانتباه هذا هو الحافز الذي دفع المرزوقي إلى ترجمة نسخة بونيتس، فهي على جودتها التحقيقية، بقيت دون المطلوب من الناحية التعليلية من حيث الرؤية الشاملة لتطور الفكر النقدي، على أن المترجم أحسن الظن ببونيتس حيال جهله بتطور الفكر النقدي العربي، من حيث عدم إحاطته بكل ما يتعلق بكتاب الميتافيزيقا عربيا، وكونه سار على المعتقد الهيغلي في الجهل بدور المدرسة النقدية العربية، وتصور الدور السلبي عموما للمرحلة العربية الإسلامية في تاريخ الفكر الإنساني، ظنا باقتصاره على التلقي والإقرار دون النقد.

(3)- كان المرزوقي قد أورد في سياق آخر أن من أسباب عدم انتشار الفكر النقدي لابن تيمية وابن خلدون ما سماه "الجرعة الزائدة" التي اعتمداها في كتاباتهم، والتي لم تفد في تكريس النزعة النقدية وانتشارها أفقيا وعموديا في الأجيال التالية لهم،

ولعل المقصود بالجرعة الزائدة هو ما تطلبته الحنيفية المحدثة من تحويل من الحالة الخام الواردة في النصين الأصلين إلى الحالة المركبة في النصوص الاجتهادية، أو أنه حالة من الإدراكات الفردية ناءت العقول بحملها بعد ذلك، فلابن خلدون مثلا تلاميذ لكنهم لم يتجاوزا التقاط ما كان مجرد لحظة في فكره، فضلا عن كون النقدية العربية قديما ظهرت في لحظة انحدار فكري واجتماعي عام،

ويبقى عدم الانتباه النقدي راهنا غير مبرر تماما، خاصة بعد اكتماله النسقي مع أبي يعرب المرزوقي .

(4)- وهو مجال هذه القراءة، وهو زبدة المحاولة اليعربية من ترجمة الكتاب، على أن أسعى للعرض التفصيلي لباقي المقدمة، فيما يأتي، لأهميتها في السير بالأطروحة قدما إنشاء الله، والكتاب من القطع الكبير ويتكون من 600 صفحة.

الأثر الممكن لـ"النقد الإسمي" على الفقه الإسلامي السائد

من خلال مثالي رؤية الهلال وزكاة الفطر. مع تعقيب

لقد بنى حجة الإسلام الغزالي نقده للفكر السائد في عصره على مبدأين متساندين الثاني ينتج عن الأول هما :

1- مبدأ الإمكان السببي بما هو التوقع العلمي الحذر بناء على التنبوءات العلمية بديلا عن الحسم المسبق والمطلق لتلك التنبؤات.

2- مبدأ المزاولة التجريبية للواقع بما هو مكابدة حسية وتجريبية مباشرة محققة فعليا دون تصحيف صوري وإجمال رياضي.

حيث "الإمكان السببي" بما هو المفهوم-المعرفي يقابل "المزاولة التجريبية" بما هي القيمة-الوجودية، إذ من خلالهما يمكن بناء الاجتهاد الفقهي في الإسلام، كأساس عقلي يستبطن روح التشريع الذي أقرته النصوص القرآنية والهدي النبوي، وعليه أمكننا تطبيق هذا النموذج العقلي -الذي أسسه مفكرو الإسلام من نقاد الفكر اليوناني- على أهم "حدثين اجتماعيين" في الشهر الفضيل هما: رؤية الهلال وزكاة الفطر .

ذلك أن رؤية الهلال ترتبط بالمفهوم المعرفي الذي يتجسد على المستوى الرمزي السياسي، ويقوم على تصور الإمكان لا الضرورة في النبوءات العلمية، حيث التوجيه النبوي يؤكد على "الرؤية" البصرية الحسية: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته" على سبيل التمحيص التجريبي المباشر لا على سبيل الافتراض التصويري البعيد، بمعنى أن الأصوب راهنا هو سماع النبوءة العلمية دون التخلي عن الرؤية الشرعية التي تبقى هي الحاسمة في الموضوع، مادام التأسيس العقلي يشي بأن النبوءة الفلكية تبقى دائما محل تصديق حذر، إنما الرؤية تعتبر أكثر يقينية لكونها تزاول وضع الهلال: آنيا وحسيا. بينما عالم الفلك يكون غائبا تماما آن الرؤية، فهو يقرر شيئا قبليا وينصرف لشأنه، وإنما يحضر باستشرافه مهما دقّ وانضبط، لكن حضوره المعنوي ذاك لا يقضي على الحضور الفعلي لراصد الهلال .

ولا يتوقف الأمر هنا إذا أردنا البرهان على الحكم المتقدّم، إنما نحيله إلى ما يشي به القصد من اختيار النبي للفظ "الرؤية"، حيث كان يمكن أن يتخيّر أي لفظ آخر يجمع بين مبدأي الرؤية الحسية المباشرة والتقدير العلمي الصوري، فرغم أن التقدير العلمي حسي تجريبي المبدأ، لكنه بالنسبة لشعيرة رصد الهلال، يكون منفصلا عنها زمنيا وحسيا، إذ الجلي أن التركيز على الرؤية يستبطن منهجا عاما في القضية التشريعية الإسلامية بشكل عام، وهي النزوع نحو التحقق التجريبي الآني بعيدا عن الفروض والنبوءات الصورية التي يستحيل عليها الخروج عن أفق التوقع

مادامت لا تزاول الحدث مباشرة، بما هو رؤية للهلال تتطلب بعض التجهز والقدرة وحتى الخبرة.

فإذا قال المتحيز للنبوءة العلمية، أننا في عصر لا يخطئ فيه العلم، كانت حجته مردودة من طريقين، طريق إمكان الخطأ الوارد في النبوءة العلمية، وطريق أن الرؤية أكثر حسية وراهنية من النبوءة، وكان الرأي هنا أكثر عقلانية للاعتبارين وللاعتبار المتقدم من "حكمة" التأكيد على الرؤية، فهو تأكيد نحى إلى جانب قيمة "جمع الناس" على رأي واحد، بما هو متضمن وثاو في القول النبوي: "صوموا"، ولعل الغاية من الحديث كلها كانت هي ترتيب المسألة الاجتماعية بعيدا تماما عن الرصد الفلكي العلمي، فيصبح الشأن الاجتماعي بما هو توحيد الجميع قاضيا حتى على خطأ وصواب الرؤية بأن يأت بها صحيح نظر وصاحب ثقة .

ونفس الأمر مع زكاة الفطر أيضا، بما هي مرتبطة بالقيمة الوجودية التي تتجسد على المستوى المادي الاقتصادي، وتقوم على المزاولة التجريبية لا التقدير الصوري حيث التوجيه النبوي يقر بأنها "طُعمة" للمساكين، "فرض الرسول(ص) زكاة الفطر طُهرة.. وطُعمة للمساكين" على سبيل الإيفاء التفصيلي المقنن، لا على سبيل الإجمالي التعويضي الحر، بمعنى أن الأصوب راهنا هو تقدير الأوسط من طعام أهل كل بلد، تقديرا اجتهاديا في تنوع الإطعام من وحدته، لكن مع التزام بأن تكون إطعاما و"طعمة"، حيث القصد هو مشاركة المساكين في فرحة الفطر، بما هي طعام عيني يقصد منه إشباع بطون الفقراء، فحتى لو وسعنا القصد إلى التكافل يوم الزينة فإن الزكاة بالثوب الجديد تعسر مقابل الطعام!

لذلك فإن التكافل المفروض بالزكاة مرتبط منطقيا بالطعمة والإطعام، فهو قد ارتبط بقيمة "تكافل الناس" المقنن، وهو يقابل التقنين المطلق من القيد، بعكس ما حصل في قيمة "جمع الناس" المستند إلى رصد الهلال المحرر من منظور القانون الطبيعي القبلي بما هو قانون محدد ومعلوم سابقا بالنسبة، بينما الإطعام مقيد إلى القانون الاجتماعي البعدي بما هو اختياري للذي يدفع واحتمالي بالنسبة للمستفيد منه.

وهو تقابل يؤكد القاعدة ولا ينفيها، أعني أن :

1- تحرير رصد الهلال من الارتهان المسبق لنبوءات علم الفلك.

2- وتقييد دفع الزكاة في الإطعام الذي يتصور أنها تجزئ نقدا.

يصبان في حقيقة استناد التشريع الإسلامي إلى المسألة التفصيلية الحسية، إذ هي بعدية في الظاهرة الطبيعية بأن يتم الرصد العيني بعد سماع قول علم الفلك، وقبلية في الظاهرة الاجتماعية بأن يتم دفعها طعمة بعد أن حددت في مقدارها ونوعها.

فإذا قال المتحيز لدفعها مالا، بأنه قد تحرى المقصد، كانت حجته مردودة من جهتين: جهة أن المقصد الاقتصادي مقيد ومحدد بدقة منطقية، وإلا فقد معناه المقصدي، وطريق أن الطعمة تغلق على المستلم للزكاة أبواب الحيرة في أين يدفعها ولعل ديونا تعاجله فتعدم فرحة أكله لو دفعت له نقدا، وكان الرأي هنا أكثر عقلانية للاعتبارين والاعتبار المتقدم والمتعلق بحكمة التحديد التجريبي الدقيق لماهية الزكاة وقيمتها، والواضح أنه تأكيد النبي على أنها "طُعمة" قامت أيضا على مقصد خفي هو ترتيب المسألة الاجتماعية، والتي هي التكافل المادي الاقتصادي في يوم الفطر المبارك.

وعليه، فإن الغاية الرئيسة من التشريعين "رؤية الهلال" و"طعمة الفطر"، إنما تحددت أساسا لتحقيق معنيين اجتماعيين أساسيين هما: التوحيد السياسي والتكافل الاقتصادي، وهو ما يمكن أن يكون قاعدة علمية وعقلية رئيسة لتأسيس المجتمع في الإسلام بناء على شعيرة الصوم، إذ كل الشعائر لها مقاصد اجتماعية، إنما لشعيرة الصوم المعظمة مقصد اجتماعي أعظم، فهو تأكيد دوري للوحدة والتكافل في الأمة .

ختاما، فإني قد تكلمت فيما ليس من اختصاصي، لكن عزائي في ذلك أني تناولته من منظور النقد الإسمي والمقاربة الاجتماعية التي أحسبني مجازا فيهما، وأعلم أن الأمر يحتاج إلى أكثر استدلال وتفصيل، وتعضيد من أصحاب الخبرة والاختصاص، إلا أني أكتفي هنا بفتح باب في النظر في الموضوع سيكون له مابعده، والله أعلم وأحكم وهو الموفق.

د/محمد عبد النور 2025/03/15

تعقيب الأستاذ عمر بوساحة

هذا النص يمثل مقاربة فكرية متميزة تتجاوز الطرح الفقهي التقليدي إلى أفق نقدي ومعرفي أكثر شمولًا، حيث نجح الأستاذ محمد عبد النور في توظيف النقد الإسمي لفحص مسألتي رؤية الهلال وزكاة الفطر، مستلهمًا من فكر الغزالي مبدأي الإمكان السببي والمزاولة التجريبية. هذه الرؤية التحليلية جعلت الطرح أكثر تماسكًا ومنهجية، حيث لم يكتفِ الكاتب بسرد الأحكام، بل انطلق من أفق نقدي يحاول مساءلة العلاقة بين المعرفة الدينية والتجربة الإنسانية

...ما يلفت الانتباه في هذا النص هو التوازن بين التحليل الفقهي والاجتماعي، حيث لم ينحصر في الجدل الفقهي المجرد، بل ربط الأحكام بأبعادها السياسية والاقتصادية، مما عزز فهمًا أكثر عمقًا للغايات الاجتماعية الكامنة خلف التشريع. كما أن الكاتب لم يسقط في ثنائية الصراع بين العلم والدين، بل قدم تصورًا وسطيًا يرى في الرؤية البصرية شكلًا من أشكال التحقق الحسي الذي يتفوق على النبوءة العلمية من حيث راهنيته ومباشرته.

كذلك، فإن تحليل زكاة الفطر جاء مقنعًا من ناحية إبراز الفرق بين القيمة الاقتصادية النقدية والقيمة

التكافلية المادية التي تحققها الطعمة، ما يجعل الالتزام بالشكل العيني أكثر اتساقًا مع المقصد الشرعي. هذا الطرح يحمل بعدًا مقاصديًا دقيقًا، حيث يبرز أهمية تفصيل الأحكام وفق مقاصدها الاجتماعية، لا وفق تأويلات حداثية قد تجرد النصوص من وظيفتها الأساسية.

...هذا النص يفتح بابًا جديدًا في الاجتهاد الفقهي من خلال دمج النقد الإسمي بالتحليل الاجتماعي، وهو طرح جدير بالمناقشة والإثراء، رغم حاجته إلى مزيد من التفصيل الفقهي والتاريخي لتعزيز بعض الاستدلالات، لكنه بلا شك يشكل خطوة جادة نحو تجديد المنهجية الفقهية بروح نقدية وعقلانية.

فكر ديكارت أقرب إلى روح الإسلام مما يكتبه الحداثيون العرب، لماذا؟

يمكن تلخيص جوهر الكوجيتو في ما يمكن الرمز إليه بنصر ديكارت على الجني الخبيث المشكك الذي تخيله للخروج من حيرته الوجودية روحيا والفلسفية معرفيا. وهي حيرة ممثلة لأصل جوهري واحد يجمع بين الديني والفلسفي في آن (*).

إنه رمز صراع في نفس الإرادة التي تمثل تشوق ديكارت -بواسطة مجادلة نفسه- للخروج من التشكيك الذاتي كمن يطلب أمتن تأسيس لما يخرجه من الشك. إرادة ديكارت انقسمت إلى إرادة الباحث [عن الحقيقة] وإرادة الجني الخبيث [المضلل] الذي يشككه في كل مدركاته خلال طلب الأساس المتين..

فتكون القصة كلها أشبه بعلاقة آدم وحواء بالشيطان مع تخليص ديكارت لها من الخطيئة الموروثة في المسيحية وهو ما جعلني اعتبره أقرب إلى الرؤية الإسلامية لأن العلاقة صارت مبرأة منها لكأنه اكتشف: تلقى كلمات من ربه فتاب عليه ربه واجتباه. ولا بد هنا من التمييز بين الوحي عامة والوعي الرسالي. فالإسلام مثلا يختم الوحي الرسالي لكنه لا يمكن أن يختم الوحي عامة إذ كل دفع إلهي لأي مخلوق (مثل الوحي للنحل لأم موسى وللسماوات للارضين إلخ...) وحي، أبويعرب المرزوقي

(*)- كل المشكل هو في بيان وهاء [فهم الحداثيين العرب عندما قاموا بـ] رد الكوجيتو إلى عملية منطقية يسميها الحمقى عقلانية ديكارتية وكأن الكوجيتو استدلال يصل بين مقدمة ونتيجة. وما خدع أصحاب هذه الرؤية هو استعمال "إذن" وصلا بين عنصري الكوجيتو ليرد الأمر إلى علاقة عقلية استدلالية. فغاب مفهوم فعل الإرادة وظن الأمر وكأنه عملية عقلية وليس صراع إرادتين في عملية التشكيك والصمود في مسعى التخلص منه... لا يمكن إذن الاعتماد على الاستدلال العقلي قبل الانتصار على التشكيك في حقيقة يثبتها التشكيك نفسه فلكان الوجود لا يثبت إلا بالتضايف مع العدم بالانتصار عليه في فعل الخلق حتى يكون ثمرة إرادة حرة. أبويعرب

مفهوم التطور عند أبي يعرب المرزوقي

"نحن نعتقد أن الحياة ذاتية التكون والتطور وكأنها "شيء" وراء الأفراد يستمدون منه حياتهم... ما يعنيني هو التطور المحدود في نفس النوع الإنساني(1)... هبني قبلت بالتطور بين الأنواع - وقد سبق أرسطو في ذلك دارون- مع فارق كبير وهو أنه اعتبره تطورا في البداية حتى استقرت الأنواع من حيث النظام الناجح... فالتطور عند أرسطو كان مرحلة البحث عن النظام الناجح، ولما تم ذلك أصبح كل تغير فيه ليس دليل تطور بل دليل انحطاط ونكوص... مثال ذلك عند ارسطو أن التاريخ الطبيعي للإنسان تم لما توصلت الجماعة البشرية أيا كان مستواها إلى أن يصبح لها نظام... لكن النظام الذي يتحقق ليس سكونيا فهو يبقى مهددا بالنكوص." انتهى الاقتباس الحرفي، مقال تكوينية الانحطاط أبويعرب المرزوقي(*).

رأى أبو يعرب أن تعريف الدولة بوصفها:

1- إمكان كوني خام: مؤلف من وظائف شاغرة، هي وظائف العمران الصورية. شبيه بوظائف الكائن العضوي من حيث كون شكل المتعضيات كوني خام يقوم على الإمكان بناء على الشكل الصوري المتحدد مسبقا.

2- تحقق كوني فعلي: مؤلف من القائمين على وظائفها تملأ الشكل الصوري بمضامين مختلف من تعيّن لآخر كما وكيفا .(2)

وبهذا يتصور أبويعرب بأن الدولة هي أقرب للكائن العضوي من حيث "الإمكان العضوي المحتمل" وهي هنا أقرب إلى علم تشريح الأعضاء، كما أنه أقرب إليه من حيث "التحقق الوظيفي العيني" وهي هنا أقرب إلى علم وظائف الأعضاء، ويرى أن الأول تشبيه استعاري في حالة صورة الدولة وصور المتعضي، إذ الدولة ليست فردا حيا، بينما في الثاني ترابط فعلي بين تحقق الدولة وتحقق المتعضي، إذ لا يمكن قيام الدولة فعليا إلا بالوجود العضوي الفعلي لأفرادها(3). د. محمد عبد النور

الهوامش

(*)- عرض أبويعرب المرزوقي رأيه عن التطور في سياق حديثه عن الدولة وتشكل ونشأة الدولة ومبادئها، فاعتمد أسلوب المقارنة بين النظامين الاجتماعي (الدولة) والنظام العضوي (الفرد)، وذلك في مقال: تكوينية الانحطاط، او كيف فقدت الأمة حريتيها الروحية والسياسية الفصل الأول، مدونة أبويعرب المرزوقي 2018/05/18

(1)- شيء قريب من اللاماركية القائلة بـ"التطور اللين".. أي أن الخصائص المورفولوجية والسيكولوجية تنتقل من جيل إلى الذي يليه عبر التناسل، وإن كانت قبول اللاماركية صعبا، فكيف يمكن أن تتحول تفضيلات خلال الحياة الفردية إلى

معلومات جينية تنتقل عبر التناسل! لكنه سيصبح يسير الهضم إذا ما استحال إلى الوراثة الثقافية القائلة بالانتقال الميمي عبر التثاقف والتنشئة الاجتماعية لا عبر التناسل الجيني.. وفي محاضرته عن ابن خلدون ذكر أبويعرب أن ابن خلدون لم يقل بتطور الأنواع إنما بتواصلها، وهو ما يعني أنه في قوله أقرب إلى الرأي الأرسطي القائل بالتطور في نفس النوع وإلى حدود نشأة النظام، مع القول بالحركة المستمرة المتأرجحة بين التجديد والنكوص ..

(2)- فالكوني الخام هو التحدد العمومي المشترك لكل الموجودات، بحيث يصبح تصورها ممكنا بفعل التكرر المتشابه لتعيناته التاريخية-الظرفية، ما يجعل منه تحددا صوريا مبنيا على التوقع شبه اليقيني كل مرة إلا عند حدوث طفرة تغيره... بحيث يبقى توقع الطفرة هو الذي يبقي على توقع التكرر محل شك ولا يصبح يقينيا فعلا إلا بعد التحقق، وهي العلة نفسها التي تجعل التحقق العيني المضموني للصورة المتوقعة أمرا خصوصيا، لأن كيفيات وكميات تكرر صورة تختلف من حالة إلى أخرى..

(3)- هنا نكون على حدود الحاصل المعرفي اليوم من محاولات ربط السلوك البشري بحتميات الحياة العضوية بعد أن كان مرتبطا بجبريات العقل الوضعي ذي الروحانية المنطقية، وحرية العقل التفريدي ذي الروحانية التفاعلية، تماما كما استحالت اليوم النزعة الفطرية من تخمينات ديكارت واستدلالات كانط حول المعرفة الفطرية والقبلية المسبقة إلى محاولات التحقق المادي من التحدد الوراثي للمعارف والأفكار المسبقة بواسطة التحقق التجريبي في علمي الأحياء والأعصاب سواء عبر مقولات "الخطة الهيكلية العامة" للبشر و"الجينوم البشري".. وتقنيات التصوير والتحليل المخبرية، بينما لابد من التقرير بأن أبا يعرب يقصد بارتباط تكوينية الدولة بالحياة العضوية هو أن الدولة لا يمكن أن تقوم إلا بالتكاثر العضوي، وسلامة الأفراد وعلى أقصى تقدير توفير الرعاية الصحية للأفراد، بينما مقولات البيولوجيا العضوية والعلوم العصبية تربط السلوك بالتشكل الوراثي والعصبي المسبق..

الفطرة بما هي اجتهاد وجهاد مستمرين..

قدّم أبويعرب المرزوقي تحديدا مفهوميا للفطرة ينفي فيه الفهم التمامي والجاهز للفطرة، وكأنها حقيقة محددة مسبقا دونما اجتهاد وجهاد مستمرين(*)، وقد انطلق في هذا التحديد من حقيقة أن الإنسان من صنف المخلوقات الحرة -مقابل المخلوقات المضطرة-، إذ تتقوم حرية الإنسان على قدرته الاختيار بين الخير والشر، فهما معا يشكلان مفطوريته، أو خلقته الأصلية، وهي قدرة تمتحن أهليته للاستخلاف.

فلو كانت الفطرة هي الخير فقط، كما يُظَن فإن الشر سيكون ضد إرادة الفاطر، وهذا استنقاص من مقام الرب، وكأنه ليس خالقا للخير والشر معا.

لذلك كان القول بأن الإسلام هو الفطرة -وكأن الفطرة هي الخير وحده- خطأً، وتوهم أن تحقيق الخيرية يحدث بلا اجتهاد في معرفة الحق ولا جهاد في الالتزام به، "فالفطرة هي القدرة على الضدين [الخير والشر] الموصلة إلى الكفر بالفاطر أو الإيمان به" أبويعرب، وهذا ما يمر به كل إنسان في كل الأديان.

لذلك فإن الفطرة ليست هي الإسلام، كما يتوهم الكثير متسندين في ذلك إلى الحديث النبوي المشهور عن الفطرة، ذلك أن الاقتران بين الفطرة والإسلام في الحديث، لا تحدث إلا في الأذهان توهما، لأن النبي (ص) أشار إلى ما يحصل من إفساد للفطرة في اليهودية والنصرانية والمجوسية بعد تحريفها، وسكت عن الإسلام ليس باعتباره الرديف لمفهوم الفطرة، إنما باعتباره الدين الخاتم والدين الكوني المذكر بالفطرة والموجه إلى التزام شروط تحقيقها.

ذلك أن الربط الوهمي بين الفطرة والإسلام، وكأنه معنى ناجز حاصل في الموروث أو يحصل بمجرد نطق الشهادتين، يؤدي إلى الاتكالية التي تفيد بأن المسلم يكون على الفطرة مهما قال ومهما فعل، وأن غير المسلم ليس على الفطرة مهما قال ومهما فعل، بينما حقيقة الفطرة هي ذلك السعي الدؤوب لمعرفة الحق (التواصي بالحق) والالتزام به (التواصي بالصبر).

ويختم أبويعرب بأنه لو كانت الفطرة هي الإسلام كموروث أو بمجرد التدين به، لما كان حال المسلمين على ما هو عليه الآن، فالفطرة أمر غير ناجز مسبقا إنما اجتهاد وجهاد مستمرين، كما قد يحقق الفطرة المسلم أو غير المسلم بشرط الاجتهاد الموصل لتحقيق الخيرية التي هي جوهر الاستخلاف. د. محمد عبد النور 2024/02/17

(*)- شرح لمقال: في الفطرة ما هي، أو في علة تحريف علوم الملة لجوهر الرسالة الخاتمة، الفصل الأول، أبويعرب المرزوقي

حول سيادة الإنسان للطبيعة والشريعة

أو عن روح الاستخلاف.. محاولة

تختلف طبيعة الإنسان عن قوانين الطبيعة التي تسري قبل أن يوجد، وعن قوانين الشريعة التي جاءت بعد أن وجد، على أن مصدر الثلاث واحد، أعني الطبيعة والإنسان والشريعة تؤول إلى موجد واحد، ولما كان الإنسان خليفة عن الموجد في الأرض، اقتضى الأمر أن يكون سيدا عليها، فما معنى سيادة الإنسان على الطبيعة والشريعة؟ (*)

أن يتسيد الإنسان الطبيعة والشريعة يعني أن يخضعهما له ليكونا في خدمته، ولحصول ذلك لابد أن يحوز الإنسان طبيعة إنّية تمكنه من القدرة على "الحُكم" عليهما، وتسخيرهما إليه بحسب الحاجة، وتلك الإنية هي الفطرة، والفطرة حالة من الاتزان بين نوازع الغريزة ومتطلبات العقل، بحيث تصبح هي الأخرى أدوات في خدمة الإنسان، لنصل إلى المربع الذي يتسيده الإنسان:

1- قوانين الطبيعة

2- قوانين الشريعة

3- نوازع الغريزة

4- نوازع العقل

الأولان خارجيان وهما بيئة الإنسان المادية والرمزية والأخيران داخليان هما كيان الإنسان ذاته، لكنها جميعا ذات صلة بالإرادة الفطرية التي تغدو العامل المشترك بين جميع العناصر، لذلك تعتبر الطبيعة شدّا للعقل كما تعتبر الشريعة شدّا للغريزة؛ فالطبيعة شد للعقل من حيث كونها خفية عن الظهور المباشر له، فهو يجتهد في سبيل استكشاف قوانينها لتسخيرها إليه، وأما الشريعة شد للغريزة فمن حيث كونها تمردا على العادة، فهو يجاهد في سبيل الانسجام مع قوانين الشريعة لتسخيرها إليه أيضا .

لذلك فإن خضوع الإنسان للطبيعة والشريعة هو خضوع بدئي، لكنه في الغاية يتغيا تسخيرهما إليه، من حيث تحقيقه لتحسين حياته المادية بواسطة تسخير الطبيعة، وكذا من حيث تحسينه لحياته الرمزية بواسطة تسخير الشريعة إليه، وعلى ذلك يتأسس مفهوم الاستخلاف بما هي سيادة مطلقة للإنسان يجتهد ويجاهد في سبيل تحقيق مراد الموجد على الأرض.

فإذا كانت الطبيعة والشريعة أداتان في خدمة الإنسان فإن ما دونهما من الموجودات الثانوية أولى بأن تكون كلها أدوات تخدم صالح الإنسان ومنفعته، وأعني بالدنو أن الطبيعة والشريعة متعاليا المصدر، أما ما عداهما فهو من نتائج الأعمال الإنسانية الأربع وما ينتج عنها :

1- المعارف: نتيجة إضافية إلى العقل، فهي ثمرته الظرفية التي تنتج عنه، فجوهر العقل عمله.

2- القيم: نتيجة إضافية إلى الشرائع، فهي ثمرتها الظرفية التي تنتج عنها، فجوهر الشرائع غايتها .

3- المشاعر: نتيجة إضافية إلى النفس، فهي ثمرتها الظرفية التي تنتج عنها، فجوهر النفس أحوالها .

4- التقاليد: نتيجة إضافية إلى المجتمع، فهي ثمرته الظرفية التي تنتج عنها، فجوهر المجتمع تفاعلاته .

ولئن كانت العناصر الأربع هي من حتميات الوجود الإنساني، إلا أنها تبقى دائما نابعة عن مصدر مؤسس لها يعتبر الثابت مقابل حركتها هي، كما تبين، وأنها في مستوى أعمق نتاج تفاعل بين قوانين الطبيعة المتمحورة حول تأثيرات البيئة في الإنسان وحتميات عمل الوراثة فيه، وبين قوانين الشريعة المتمحورة حول بيان كيفيات إصلاح النفس الإنسانية وكشف عمل الماوراء فيها.

وعليه، فإن اكتشاف العقل للطبيعة واستجابة الإرادة للشريعة إنما تستهدف :

1- تحرير الانسان عقليا من الارتهان إلى الغموض في الطبيعة: السحر والأسطورة

2- تحرير الإنسان أخلاقيا من الارتهان إلى الغريزة في الشريعة: الهوى والشر

فهي من ثم بعيدة عن أن تكون رهنا للإنسان في سجون التقييد العبثي، غير ذي المعنى، مادامت الطبيعة والشريعة أداتين في سبيل تحقيق حريته، الحرية القائمة على الفطرة التي تأخذ من الطبيعة ما هي بحاجة إليه وتستجيب لمتطلباتها بقدر ما تفيده منها، كما تستجيب للشريعة بالقدر الذي يحقق غاياتها ويأخذ منها بما يبني به حياة سوية، فليس الأخذ الحرفي المجمل لمقولات الطبيعة والشريعة بمفيد للحياة السوية إلا وفق السياق وحسب الظروف، وهذا نفسه ما مورس حين نزول الشريعة نفسها، وهو ما تمارسه كل حضارة آناء قيامها.

ولما كان الرهان على سوية الحياة قائم على الأخذ المتوازن من الطبيعة والشريعة ما يناسب الظرف، ذلك أن الالتزام الفعلي ليس الالتزام الحرفي بنصوص المعرفتين الطبيعية والشريعية، أو تأويلاتهما التاريخية/المؤسسية، إنما الالتزام الجوهري يكمن في السعي الدؤوب لملاءمة مقولات الطبيعة والشريعة -النصية الموثوقة المصدر- مع الوقائع الظرفية، حيث الالتزام ليس التزام الحرفية والمؤسسية بلا معيار، مع نكران تام لتحولات الوقائع والظروف التي هي من صنع الواجد نفسه، إنما الالتزام هو التزام تحقيق المقصد من الطبيعة والشريعة ضمن الظرف وهو صالح الإنسان ونفعه، وذلك اجتهاد محض، لا دليل عليه إلا نجاح التجربة والاجتهاد.

وعليه فإن الثابت الوحيد في الطبيعة ليس قوانينها، إنما قابلية قوانينها للانتظام وفقا لمنطق العقل الإنساني، وهو معنى ظهور العلم النظري عند اليونان باكتشاف التناسب بين الكون والعقل (الكوسموس واللوغوس)، أعني استيعاب الإنسان لإمكان مقاربة العقل ذي النظام المنطقي للكون ذي النظام السببي بما هما نظامان مختلفان عن بعضهما، بحيث تصبح مهمة المنطق التخلي عن صوريته ومبادئه لفهم وإدراك العلاقات الفعلية التي تقع خارج نطاق العقل والتي لا تنسجم مع منطقه الصوري .

كما أن الثابت الوحيد في الشريعة ليس نصوصها، إنما قابلية نصوصها للانتظام وفقا للإرادة الإنسانية، وهو معنى ظهور العلم العملي في الإسلام باكتشاف التلازم بين الروح والإرادة (الدوافع والغايات)، أعني استيعاب الإنسان ما تشترطه الروح الإلهية ذات العلل الغيبية في الإرادة الإنسانية ذات العلل التاريخية بما هما كيانان مستقلان، بحيث تصبح مهمة العزم الإنساني التخلي عن إخلاده ليستقيم فعله مع شروط الروح الإلهية التي تقع خارج إطار الإرادة الإنسانية ولا تنسجم مع مراده الدنيوي إلا بالقدر الذي يشتد فيه عزمه .

حيث الأخير هو تمامٌ، أو قل بُلغةٌ معنى الإنسان التاريخي المقابل لمدلول الإنسان الطبيعي، كما يبحثه علم العمران الخلدوني، حيث تشكل محاولة الإنسان تجاوز تكوينه الطبيعي أولى درجات تشكل "العلم العملي" بما هو حالة تصاعد لمكنات الروح والإرادة، وهو ما لا يكون ممكنا إلا باستيعاب تام لمعنى "العلم النظري"، أعني التناسب بين الكون والعقل، إذ لم يعد ممكنا اعتماد العمل بلا نظر ولا النظر ممكن بلا عمل.

ختاما: فإن المقابلة بين الطبيعة والشريعة تقع في موضوع سيادة الإنسان عليهما أو تبعيته لهما، وهي الوجه الآخر للمقابلة بين الطبيعة والحضارة التي تقع في موضوع تحرر الإنسان من الوضع الطبيعي إلى الوضع التاريخي، إذ المقصود بالطبيعة في مقابلتها بالشريعة قوانينها الثابتة الصماء، أما المقصود بالطبيعة في مقابلتها بالحضارة الركود التام للحيوية البشرية وفساد معاني الإنسانية، ما يعني أن التحرر من الطبيعة نحو الحضارة يقتضي إلماما بقوانين الطبيعة للتمرد عليها، وإلماما بقوانين الشريعة للتوافق معها، لذلك فإن الحركة التاريخية الصاعدة لأية أمة هو تأرجح مستمر من تقدير سجون الطبيعة وتقدير كيفيات التحرر منها، والله أعلم وأحكم، د. محمد عبد النور 2024/02/15

(*)- قدّم الأستاذ أبويعرب المرزوقي في "تجليات الفلسفة العربية" تحليلا مهما لإشكالية علاقة الإنسان بالطبيعة والشريعة بوصفها المعضلة الفكرية المؤسسة لافتراق الفرق الكلامية والفلسفية في العهدين العربي واللاتيني، بميل فصيل إلى عبادة الطبيعة والآخر إلى عبادة الشريعة، -وهي في رأيي قدمت بالسبق والوضوح غير المسبوق، والتي ستؤسس

لما بعدها من تحرير الإنسان من كل ما يفسد معاني الإنسانية-، والمقصود بعبادتهما تقديسهما والخضوع لهما إلى درجة أن تجعل من الإنسان مسخر في خدمة النصوص والمؤسسات بدل خدمة صالحه الخاص والعام، وهذا ما جاءت الحنيفية المحدثة - الخام مع النبي محمد (ص) والمركبة مع المدرسة النقدية وأعلامها- لنفيه والثورة عليه، وهو ما حول الأمر من عبادتهما إلى تسيدهما معا، فالإنسان يسخر قوانين الطبيعة وقوانين الشريعة لصالحه استنادا إلى مفهوم الفطرة، بما هي حلقة الوصل الرابط بين مضامين الطبيعة والشريعة والإنسان الذي يستخدمها بهدف تحقيق الاستخلاف المطلوب منه .

وبناء عليه يأتي اجتهادنا في هذا المقال في بيان كيفيات التحرر من استعباد الطبيعة والشريعة للإنسان، سواء من حيث الجمود عليها وعلى نصوصها، أو من حيث الخضوع للأفهام التاريخية/المؤسسية نحوها، باستبدالها بحقيقة أن تكون الطبيعة والشريعة وما يتفرع عنها من المعارف والقيم والمشاعر والتقاليد بأن تكون كلها معطيات ظرفية حاجبة عن تحقيق الخلافة الإنسانية المباشرة على الأرض تحقيقا للمراد الإلهي، حيث المطلوب هو أن تزوال الطبيعة والشريعة دون توسطات مفسدة للفطرة أو موثنة لأي اجتهاد أو حتى جامدة على حرفية النصوص.

في تجديد منطق فهم القرآن

شرح على مقال الفقه المتخلف

جاء مقال أبي يعرب حول "الفقه المتخلّف" تلخيصا لسعيه الذي كرسه في تفسير القرآن، الذي صدر بعنوان "الجلي في التفسير" في ثلاثة أجزاء، وكذا بيانا لما اكتشفه في تفسيره ذاك، اكتشاف "الثورة - الروحية والمعرفية- التي مثلها الإسلام في التاريخ البشري لتوحيدها حول المعادلة الوجودية... التي رمزها الحياة الدنيا بوصفها مرقاة إلى ما يتعالى عليها"، والتي جعلت من أبي يعرب يرفض تقليدين محدثين صدرا من داخل الفقه الإسلامي السائد حاليا، إذ يتمثل الأمر في زعمين إثنين هما:

1- الإعجاز القرآني في مواجهة العلوم الطبيعية الحديثة، فالزعم هو استدماج نتائج العلوم في القرآن بينما لا يعدو أن يكون تأثرا سلبيا بها، فبدل السعي لبلوغ الاجتهاد فيها لذاتها حصل التعويض بادعاء تضمن القرآن لها، وهذا تنكب عن الآية الآمرة بالنظر في الآفاق والأنفس، وعن الآية الأمرة بالسير في الأرض..

2- مقاصد الشريعة في مواجهة الفلسفات الحديثة، فالزعم هو تقديم تلخيص عقلي للتشريع، إلا أنه تأثر سلبي بالفلسفات الحديثة، بينما لا يعدو أن تكون أطروحة المقاصد تنكبا عن حقيقة أن لكل آية أو حديث مقصد مستقل بذاته فضلا عن كونه يخدم أطروحة أرخنة الشريعة...

فالزعمان وإن ظهرا في حلة تجديدية إلا أنهما يعمقان من مشكلة التحريف غير الواعي التي تعرض لها فهم المتن الإسلامي، قرآنا وسنة، فخصص المقال كله لدحض مقولة شائعة أصبحت من المسلمات، هي مقولة: المعلوم من الدين بالضرورة، منطلقا بأن المقولة لو كانت صحيحة لنفت أمرين: 1- تتالي مجيء الرسل، و2- نزول القرآن، فلووجد ما يعلم من الدين بالضرورة لكان إرسال الرسل والانبياء غير ذي معنى، مادام الناس عارفين بالخالق والتوحيد وباقي تفاصيل التدين مسبقا، ولو وجد ما يعلم من الدين بالضرورة فلماذا نزل القرآن بهذا الشكل التفصيلي الذي بلغ فيه مدى بعيدا في شرح أعسر المفاهيم الدينية وتبسيطها للعامة من الناس.

حسب المرزوقي ليس هناك معلوم مسبق في الدين، لا عن طريق الحدس الحسي، ولا عن طريق الاستدلال العقلي، والقول بذلك إنما يؤدي حتما إلى الحجر على التفكر في الوجود، وذلك عندما تصبح المفاهيم الدينية المسبقة حاجزا عن مزاولة العالم بالحدس الحسي والاستدلال العقلي المباشرين، ذلك أن المواقف من الوجود سواء كانت مؤمنة أو غير مؤمنة يجب أن تنطلق من ترجيح عقلي أو حدسي، دون الارتهان إلى معلوم وهمي مسبق.

ذلك أن التسابق في الخيرات بالعمل الصالح يقتضي "الترجيح الاجتهادي" الفعلي والآني، دون معلوم مسبق، وإن العمل الصالح الصادر عن غير اجتهاد سيحصل بشكل غير حر، كما يقتضيه الفعل الخلقي السوي، كما أنه سيصادر الفعل الإلهي الحر، لأن العمل الصالح سيكون على أساس المطابقة بين الفعلين الإنساني والإلهي، بين العمل الإنساني يتميز بكونه اختيارا من بين خيارات عدة قبل حدوثه .

لذلك فإن غياب الحرية الإنسانية بسبب مقولة المعلوم المسبق بالدين، ستجعل الاختيار معدوما قبل حدوث الفعل وبعده، وهذا عين الجحود الذي سيؤدي إلى المطابقة بين مراد الإنسان ومراد الله، ذلك أن الحكم على الأفعال الإنسانية مستحيل على البشر، وذلك لأن "صدق الإيمان من السرائر التي لا يعلمها إلا علام الغيوب، بحيث إن المرء يجاهد سعيا للصدق في التدين، لكنه ليس واثقا من أنه حقا قد تبين الرشد من الغي، فكفر بالطاغوت وآمن بالله حقا: إذ قد يكون منافقا ولا يعلم ذلك لعدم علمه بسريرته. فكم من مدمن على العبادة هو في الحقيقة عند الله مرذول لأنه في سريرته أكبر المنافقين... وكمن من في حياته يبدو أشد الناس إلحادا لكن فعلا واحدا يصدر عنه يجعله عند الله اتقى الاتقياء" مقال الفقه المتخلف. وإن للصدق علامتين هما :

1- التمييز بين الصدق والنفاق في التواصل بين الناس

2- التمييز بين العدل والتطفيف في التبادل بين الناس

وهما العلامتان/المعياران القرآن للأخلاق الفردية حيث العمل الصالح إثبات للإيمان الصادق، وللأخلاق الجماعية حيث التواصي بالصبر ثباتا على الحق المستوصى به، وهي ذاتها شروط النجاة من الخسران الأخروي، والنجاة الدنيوية باستعادة معاني الإنسانية القويمة.

إن في القرآن نسيجا عميقا من الوعيين الروحي والعلمي يكذّبان مقولات: 1- الإعجاز العلمي، و2- مقاصد الشريعة، و3- "المعلوم من الدين بالضرورة"، فهي جميعا من علامات السذاجة والكسل العقليين، إن في ظاهر القرآن عدم انتظام موضوعاتي من الناحية الظاهرية، يصل إلى حد الفوضى، إلا أنه ينطوي في عمقه على نظام معرفي ممكن الاستخلاص العقلي، ومرد التداخل الظاهري للموضوعات في القرآن هو اعتماده أسلوب تعليمي تربوي، هو ذاته ما التزمه النبي (ص) في الإصلاح المتدرج للمجتمع الإسلامي الناشئ خلال مرحلة التنزيل، حيث سعى بداية إلى تحريره من معوقات الجموح، وشحنه بأسباب الطموح، وذلك من خلال الجمع بين إعمار الأرض وقيم الاستخلاف، ذلك أن الفصل بينهما يؤدي إلى:

1- اللهاث وراء الدنيا

2- ادعاء الألوهية

أي إلى الخروج عن جادة القرآن: "استعمركم في الأرض واستخلفكم فيها"، وخروج أيضا عن جادة السعي النبوي الذي: "كان خُلقة القرآن"، وهو ما يستحيل دون الربط بين قيمتي الاستعمار والاستخلاف.

إن آية الآفاق والأنفس تحدد مجال البحث العلمي والرياضي لفهم قوانين الوجود الطبيعي، وهو ما يقضي باستمرار البحث الاجتهادي المستمر، من دون معلوم مسبق.

أما آية المحكم والمتشابه فتحدد ما ينبغي عمليا على المؤمن فعله من اجتناب التأويل وابتغاء الفتنة، وهو ما يتعلق بأسرار الغيب، بما لا يجب الخوض فيه .

إلا أن المسلمين راحوا ينبشون في المتشابه من تأويل الغيبيات معرضين عن محكمات اليقين المنطقي والرياضي وقوانين الطبيعة في الأنفس والوجود. د. محمد عبد النور في 2024/01/11

المصدر الإسلامي للفلسفة الإسمية

الإسمية هي الجذر الفلسفي للفكر العلمي الحديث المتخلص من الموروثات النصية والمحيي للنظر الحي والحر في الطبيعة والتاريخ؛ الدارج المدرسي هو أن أصل "الفلسفة الإسمية" لاتيني المنبع، إلا أن ما ورد في نص الموسوعة أدناه يحيل -على غير المعتاد والدارج- إلى أن الإسمية ذات منبت إسلامي، هي المعبر عن حقيقة "الحنيفية المحدثة" كما أقام بنيانها كل من ابن تيمية وابن خلدون، تأسيسا للعقل الاجتهادي الفطري، نظيرا لما قام به أفلاطون وأرسطو من التأسيس لـ"الفلسفة الواقعية" تأسيسا للكهنوت العقلي المقلد، فهو يحيل إلى بعض الفلاسفة المعاصرين ممن استخلص الإسمية كنقيض للواقعية التي تتنافى مع تقاليد المنظومة الفكرية في الإسلام، وذلك كان جوهر الأطروحة الأكاديمية لأبي يعرب المرزوقي

Nominalism in Islamic Philosophy

Some modern Arabic philosophers have claimed in their studies of the history of Islamic philosophy that realist universals and the metaphysics related to the realist school of philosophy are incompatible with the Islamic worldview, and by trying to solve this problem they have developed the concept of nominalist universals.

Two exponents of nominalism in Medieval philosophy were the Islamic philosophers Ibn Khaldun and Ibn Taymiya.

المصدر:

https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Nominalism

الاستخلاف العام بديلا عن نظرية الاصطفاء

يقوم التصور الكهنوتي للدين على نظرية الاصطفاء، التي مفادها أن إدراك العالم والوجود لا يمكن أن يحصل بواسطة العِلم الرياضي والمنطقي الذي هو في متناول كل الناس، إنما لابد من مصطفين يختصّون بتلقي الإلهام الذي يكشف عن باطن الشرائع الدينية، بوصفهم المخولون الوحيدون بذلك.

وبخلاف الرسالة الخاتمة فإن نظرية الاصطفاء تجلّت في التخاطب المباشر مع الذات الإلهية أو الحلول المباشر للرب في البشر: 1- الحلول في المسيح في المسيحية، 2- الحلول في الشعب في اليهودية .

وبعد الإسلام تجلت نظرية الاصطفاء الحلولية في كل من: 3- الشيعة و4- التصوف الباطني، بينما أقامت الحنيفية المحدثة (الإسلام) نظريتها على "النبوة الاستخلافية العامة" التي لا تخص بشرا دون غيرهم، إنما الاصطفاء شَمل الناس جميعا باتباعهم الفطرة.

حيث العِلم بالعالَم والوجود ممكن للجميع بفضل أدوات العلم العامة المتمثلة في التصور الرياضي والمنطقي للعالم الذي يجعل الوصول إلى العلم أمرا ممكنا للجميع، بل ويمكن تعميم العلم وكيفيات الوصول إلى العلم عن طريق مناهج وطرق عامة، بوصفها البديل الوحيد عن الادعاء الباطني الذي يعتقد بضرورة وجود وسطاء روحيين بين الناس وحقائق العالم الطبيعي وبين الناس وحقائق العالم الشريعي.

ولقد أضحى أمر تسيد الكنيسة العملية في الإسلام واضحا منذ عهد الدولة الفاطمية عن طريق "دار الحكمة"، ثم من بعدها "بيت الحكمة" في عهد الدولة السلجوقية، رغم خلو الأخيرة من مزاعم الأولى: حلول الرب في ذرية علي والأئمة ..

وإن أفضل من قام بدور الكنيسة العملية من حيث التأثير الشعبي (لا الاجتهاد العلمي) هو "النظام الصوفي" بزواياه وإخوانياته المالكة لأدوات التأثير والنفوذ السحري والروحي في الطبقات الشعبية.. وما يزال. أبويعرب المرزوقي، تجليات الفلسفة العربية.

ما هي "أزمة التواطؤ" في الفكر اليوناني؟

وما علاقتها بإشكالية الكلي الفلسفي؟

انطلق أبو يعرب في كتاب "تجليات الفلسفة العربية" من الإشارة إلى "أزمةِ تواطئٍ" عرفها الفكر اليوناني منذ أرسطو امتدت إلى غاية المرحلة العربية الإسلامية، وهو في الواقع منطلق معقّد لغير المختص، وليس من المبالغة اعتباره "المدخل العقدة" إلى الكتاب، إذ كان القصد من إيرادها هو التعريف بالموضوع الرئيس للكتاب، وهو الكلي .

والإبحار في دلالات مفهوم "التواطؤ" و"أزمته" والسياق الذي جاءت فيه ستندرج بنا دون مقدمات إلى المفاهيم الرياضية النظرية، خاصة نظرية فيثاغورس القائمة على المثلث القائم، ذلك أنها ستعرفنا بأمرين مهمين :

1- مقابسات اليونان من حضارات الشرق الأدنى: فالفكر اليوناني الذي بدأ مباشرة بنظريات قائمة بذاتها يؤكد استحالته دون الإقرار بحقيقة اقتباسه للمبادئ والمداخل الضرورية للعلوم من الشرق، ففيثاغورس نفسه عايش المصريين، واستل مفهوم "المثلث القائم" في الهندسة من الحبل ذي الثلاثة عشرة عقدة الذي كان يعتمد بشكل أساسي في بناء الأهرامات والمعابد الفرعونية.

2- ميزة الفكر اليوناني عن الفكر الشرقي القديم: ولما كان فيثاغورس يونانيا عقلانيا، رفض التفسير السحري الموضوع الحبل ذي العقد الذي كان الفراعنة يخلعونه عليه، إذ توصل إلى أن "المثلث القائم" هو التفسير المعقول لعقد الحبل، وهو الاكتشاف الذي ينم عن النسق العقلي الذي اندرج فيه اليونان بعد ثورتهم على الميثولوجيا التي سيطرت على عقولهم طويلا.

لكن وعلى ذلك فإن المعادلة الفيثاغورية التي كانت ذات أبعاد معرفية وفلسفية عميقة، تعرضت سريعا للنقض على أحد تلاميذه، ولعلة عقلانية محضة، مفادها أن عدم تناسب أضلاع المثلث تجعل خضوعها الدائم للقاعدة الفيثاغورية القائمة على المثلثات القائمة مستحيلا، وهو ما فتح الفكر اليوناني على أزمة الأعداد غير الصحيحة أو الأعداد النسبية النقيضة للإطلاق الرياضي.

وكما هي نظرية فيثاغورس فإن للأزمة التي اختلقها هيباسوس بمراجعته لنظرية أستاذه، كانت عميقة فلسفيا، ذلك أنها استحالت إلى إشكالية العلاقة بين الرياضي الأفلاطوني المطلق والشعري الخطابي السوفسطائي التي قدم لها أرسطو الحل الذي دام إلى

غاية المرحلة العربية الإسلامية، حلال يراوح بين العقلي والحسي وصلا وفصلا .

وفيما يلي الجواب عن سؤال وردني عن المحاضرة الأولى من شروح على تجليات الفلسفية العربية، عن "أزمة التواطؤ" و"إشكالية الكلي" حيث لم أكن قد فصلت فيه الشرح، فقد أورد المرزوقي في مفتتح عرضه لإشكالية الكلي ما يلي: "يمثل الحل الفلسفي والعلمي الذي تمخض عن حل أرسطو لأزمة التواطؤ التي مر بها العلم اليوناني، في عصره الذهبي، أبرز النتائج الابستمولوجية للدور الذي أداه مفهوم التناسب الرياضي والكلي المنطقي في الفلسفة القديمة وما تلاها من الفلسفات المؤلفة منها، خلال المرحلة بين أرسطو وبداية الفلسفة العربية" ص12 التجليات .

التواطؤ (Synonymie) من جهة يقابل التناسب (Analogie)، فالأول يشير إلى ضرب من التداخل والتشابك المضموني، بينما يشير الثاني إلى مجرد التماثل الظاهري، ويمكن التمثيل لذلك بالعلاقة بين اللغة الرياضية الدقيقة والأسلوب الأدبي الشعري، وهي الإشكالية التي استحدثت بظهور المثل الأفلاطونية في مواجهة المحسوس السوفسطائي، والتي سعى أرسطو للتوليف بينهما، بمحاولته الإجابة هل اللغتان تتداخلان مضمونيا أم بينهما مجرد توافق مظهري، وهو السعي الذي أحدث بدوره أزمة التواطؤ، من حيث قابليتهما أو عدم قابليتهما لتشكيل كل معرفي واحد... ذلك أن القول بأنهما يستندان إلى مبدأ واحد هو عين مفهوم الكلي وعين البحث في مفهوم الكلي .

والتواطؤ (Synonymie) من جهة أخرى يتقابل مع مفهوم الاشتراك (Homonymie)، وهو متعلق دائما باللغة والأسلوب في التفكير، فالأول يشير إلى التعبير عن شيء واحد بكلمات كثيرة، وهذا يعني أن الحقيقة الكلية واحدة سواء عبرنا عنها بالدقة الرياضية أو الرهافة الشعرية، بينما يشير الثاني إلى الإشارة إلى أشياء كثيرة بكلمة واحدة، وهذا يعني إمكان توحيد أسلوب اللغتين رغم الاختلاف الموضوعي والمنهجي بينهما، فالأزمة إذن تكمن في كيفية الجمع بين حقائق جد مشتتة إلى كل واحد، حيث الفلسفة في جوهرها لا تفترض وجود أكثر من حقيقة واحدة..

وهذا الذي عبر عنه المروزقي بأنها الأزمة التي طالت منذ ما بعد أرسطو إلى غاية المرحلة العربية الإسلامية، أي أن المعضلة انتقلت خاصة من أفلوطين الذي أحدث "التوليفة المستحيلة" بين أفلاطون وأرسطو، إلى المرحلة العربية ما بعد الترجمة والتدوين، فأعادت إنتاج المشكلة في الفكر العربي الإسلامي الذي ظل يعيش داخل نفس الفصام الأفلاطوني المحدث، وهو لم يستطع إدراك أن الوحدة الأصيلة غير ممكنة إلا من داخل الحنيفية المحدثة التي تجعل من وحدة الكلي ممكنة بفضل إسميتها التي تعتبر أي تعبير مهما كان دقيقا أو رهيفا مجرد تعبير رمزي وتقريبي وليس تقريرا فعليا ونهائيا عن

الحقيقة الواقعة، كما هي الفلسفة الواقعية.. وكأن الإسمية هي حلت وتحل "أزمة التواطؤ" بفضل قدرتها على التمييز بين المقدرات الذهنية وبين المقررات الفعلية .د. محمد عبد النور

2023/10/07

تعقيب الأستاذ محمود حفيان على الشروح على تجليات الفلسفة العربية

تابعت هذه الحلقة للاستاذ محمد عبد النور ولكني لم اتمكن من متابعة ما قبلها.. بيد انه لا يسعني الا ان اشكر الاستاذ محمد على هذه المبادرة الى شرح (تجليات الفلسفة العربية..) للاستاذ ابي يعرب المرزوقي..وارجو له مزيد التوفيق في هذا المسعى لاهميته سيما وانه يمكن ان يعدد اساس الابداع علاوة على كونه يجعل من الفكر اليعربي مفهوما مثلما يقول كويري عن افلاطون "بشرحي لافلاطون تعلمت فهمه" (التمهيد لقراءة أفلاطون) .. والعسير في مثل هذه المبادرات هو المنطق الذي يطالب به ابو يعرب بصفة عامة ومن يقرا له بصفة خاصة : عدم الاكتفاء بالشرح (موقفه من الشروح في الفلسفة بصفة خاصة وفي كل العلوم في تراثنا- موقف جنيس لموقف العلامة..) وهي دعوة صريحة الى الابداع لا تلغي اهمية الشروح وانما تحدد منزلتها التعليمية وبعد متابعتي لهذه الحلقة اهنئ الاستاذ محمد على السير في هذا الاتجاه سيما وان الشرح لا يكون لاي كتاب بل لكتاب تتداخل فيه الفنون تاريخ الفلسفة ومشكلاته.. تلقي فلاسفة العرب للفلسفة اليونانية [افلاطون وارسطو اساسا "خالصين" و ممزوجين بالافلاطونية المحدثة (افلوطين وتلاميذه)] ، متون الفلسفة العربية (شاكلة ومضمونا) وعلاقتها بما تقدم عليها وكيف قرئت من قبل مؤرخي الفلسفة .. حدود تلك القراءات ومن ثمة الاحالة على فن التحليل والتأويل فن الاشكلة.. ومنهج العلاج اليعربيين..المنفتحين على اشكالية النهضة (ومن ثمة على افاق استئناف الدور الحضاري للمسلمين - العرب خاصة- على مستوى العقد والنظر -الفلسفي العلمي - الموصول بمستوى الشرع والعمل- المعياري والميتاإيثيقي.. ثمرات الاجتهاد اليعربي في (تجليات..) .. ولاجل كل ذلك وغيره من لواحقه نجد انفسنا امام توتر الاسئلة: هل فعلا كان صنيع فلاسفتنا الاوائل اذ اقنموا ابداع العلمين اليونانيين امر طبيعي وضروري بحيث لم يكن بوسعهم فعل غير ذلك؟ (ما يعسر شرح ابي يعرب وييسره في آن (؟) هو انه يضعنا امام فكر تجد غزله في غير كتاب واستدلالاته تترى..) .. الا ترى استاذ محمد اننا اذ نقول بذلك في اطار قراءة تطورية للفكر الفلسفي العربي (من الكندي الى ابن رشد..) ثم من الغزالي الى "ذروتي المدرسة النقدية العربية" نكون قد ابتعدنا عما تفطن اليه ابو يعرب ونبهنا به وإليه؟ : نسيان حدث القرآن ورؤيته... نعم لا بد من زمن لاستيعاب اهل الحضارة الناشئة لمضامين فكر فلسفي ذي مزاعم كونية لحضارة سالفة.. لكن ذلك غير كاف لتعليل نسيان الثورة التي احدثها القران على مستوى الشرع والعمل المصحوبة بثورة على مستوى "العقد

والنظر" بالاضافة الى ما سبقه من فكر ديني وفلسفي.. وفلاسفتنا القدامى لم يبدعوا في النقل اذ عربوا مضامين يسرتها لغة الضاد وعل من ابدع هم من باشروا الترجمة ... او من باشر الشرح .... الفارابي وابن رشد جعلا من ارسطو ذروة العلم بل حتى ابن سينا في شفائه مثلما اشار الاستاذ.. والسهروردي وامثاله جعلوا من افلاطون كذلك... فلم توقف اعلام البداية واعلام المدرسيين عندنا حيث انتهى الفكر اليوناني والقران مجموع بين دفتي المصحف؟ لم شرح علماؤنا (رشدي راشد موسوعة العلوم) من تقدم عليهم في الرياضيات (وفي غيرها) واصلوا في البحث والتطوير مع تقديرهم لاقليدس وارخميدس وغيرهما ؟ ما ان عرب اصول اقليدس وغيره من الكتب حتى انطلقوا في الاستيعاب والانتاج هل أن ذلك أيسر من الفلسفة ام لخلوه مما يصدم تعاليم الدين الحنيف؟ فلو عدنا الى القول بضرورة الفترة بين الاستيعاب والابداع في الفكرين الديني والفلسفي فكيف نخرج مما يضعنا فيه ابو يعرب في (فعل التوجيه وابعاد الزمان واحجام المكان)؟ : احاطة الامكان بالواجب والممتنع× احاطة الحاضر بالماضي والمستقبل × التذكر والتوقع وما يستدعيه كل ذلم من امكان تغيير الاحداث بتغيير الاحاديث... مع فائق تحياتي لك ولكل متابعيك

محمد عبدالنور

جزاك الله كل خير أستاذ محمود على هذا التقريظ الذي جاء في شكل بيان أبعاد واستشكالات لاجتهاد شارح يسعى لاستخراج مكنونات مؤلف قيّم.. لابد بداية من الاعتراف بأن اقتحام الأمر لا يعدو أن يوصف بأنه مغامرة في سبيل اقتحام علبة بندورة لا يعلم مفاعليها التالية لعملية الفتح، والحقيقة أني منذ تعرفت على أبي يعرب كفيلسوف كان هذا الكتاب يقف أمامي كالطود الشامخ وضمير يهمس أن استيعاب فكر الرجل لا يمكن أن يكتمل دون المرور التفصيلي عليه، ولما كنت متيقنا -من خلال تجربتي المتواضعة في التدريس والتعليم- أن التعليم هو أفضل وسيلة للتعلم، ولأن التعليم هو في أحد أوجهه شروح لنصوص وأفكار الغير، كان الرأي هو الدخول في تجربة شرح التجليات، حيث الجديد الوحيد فيها هو الوعاء الذي هو المجال الالكتروني الفسيح بدل القاعات المغلقة، ولعل هذا من الحظ السعيد للشارح والمشروح والمشروح له، أو كما أحسب، القصد الأساسي منه هو بيان الأفكار العامة وتبسيطها أو بعبارة أبي يعرب "التقريب الجمهوري"، مع علمي أن الجمهور سوف لن يتجاوز من النخبة التي استعصى عليها الكتاب أو أعاقها عائق عن الاطلاع عليه، وأنه سيكون من القلة القليلة من الناس، وتركيزي هو على نقل لباب الأفكار واستخلاصها، مع محاولة الدفع بأفكار الكتاب إلى نهاياتها أو استنطاق بعض مسكوتاتها، وما يمنعني من التفصيل التمثيلي والغوص أكثر هو عدم تطابق الاختصاص -فلسفة وعلم اجتماع- مع ما أجد في هذا الكدح من آفاق رحبة أمام اختصاصي، وهو يزداد ويتضاعف بالتقدم في الشروح... شكرا مجددا والشكر موصول

لأستاذنا أبي يعرب الذي علمنا ويعلمنا دائما كيف نسبح في بحر الأفكار المتلاطم ولم يسع لأسرنا داخل قمقم أفكار أيا كانت ومهما برقت وأضاءت، ولا تنسونا بالدعاء لإتمام العمل، والسلام

محمد حفيان

بل انتم أهل الجزاء..

انا سعيد بهذه المبادرة.. مادة تعليمية راقية شاكلة ومضمونا.. فعلا تجربتك في التدريس خير رصيد لذلك علاوة على استخدامك الناجح لتقنيات القاعة المفتوحة..

والرافد الأهم هو ما أشرت اليه بعدم تطابق الاختصاص ولنا في علماء الاجتماع المرموقين خير شاهد.. لا بد مع الفلسفة من علم...... فالأمر ليس عائق بل محفز..

تحياتي

مقالات

لماذا نثق في العقل أكثر من الحواس؟

تعتبر الحواس مصدر المعرفة الأولية بالعالم، تمنح الإدراك الإنساني صورة أولية عن العالم، كما أنها هي الوسيط الضروري الذي ينقل الشعور بالعالم إلى العقل، إلا أن المفارقة هي أن العقل رغم كونه متلقيا غير مباشر لحقائق العالم، إلا أنه هو الآلة الإنسانية الأكثر أمانة في فهمه وتفسيره من الحواس التي هي الوسيط المباشر بين الإنسان والعالم، فكيف ذلك؟(*)

1- بنية العلاقة بين الحواس والحس المشترك:

بداية يأتي هذا السؤال لعلاج العلاقة بين المعرفة العلمية والحس المشترك، وبيان الفوارق بينهما، باعتبار الأخير هو مصدر المعارف الإنسانية عامة، بما فيها العلمية وغير العلمية، بحيث سيكون التمييز هنا مضاعفا، فإضافة إلى التمييز بين المعرفة العلمية والحس المشترك كما تقدّم، سنقوم بالتمييز بين المعارف العلمية وبقية المعارف التي مصدرها الحواس والحس المشترك أيضا، فلنميز أولا بين الحواس والحس المشترك.

تعتبر الحواس أدوات تنقل محسوساتها بشكل منفصل دون أن تحكم لها أو عليها، فالحواس نواقل صماء لمحسوساتها، تنقلها إلى الحس المشترك ليقوم بالحكم عليها إما عمليا (بارد أو حار)، أو ذوقيا (جميل أو قبيح)، أو أخلاقيا (خير أو شر)، وميزته أنه لكونه مشترك بين الناس فهو يوحد نظرتهم بطريقة غير كسبية، عفويا وطبيعيا، وهو ما يسميه كانط بالمعرفة القبلية، وهي المعرفة التي خصها ديكارت بالشك، من أجل إعادة بنائها بناء عقليا .

فالحواس إذن هي نواقل صماء، أما الحس المشترك هو الذي ينطق بالأحكام، فهو بمثابة القاضي الذي يطلع عن الوقائع والوثائق للوصول إلى حكم ما، فرغم أن الحواس هي مشتركة بين جميع الناس لأنها تقوم على وحدة وراثية تجعل كل فرد بشري يمتلك نواقل عصبية هي العنصر المشترك للحواس تتولى مهمة نقل ما يحدث في العالم إلى الحس المشترك .

حيث الفرضية هنا أن النقل يكون دون غربلة وتمحيص لعدم امتلاك الأدوات الإدراكية الخاصة بذلك، وهو ما يتولاه العقل بوصفه الآلة التي تصوب الحس المشترك إذا ما أخطأ في أحكامه، وهنا يكون كل من العقل والحواس هي الأدوات المسخرة في خدمة

الحس المشترك الذي هو الآلة المسؤولة عن التصرف والسلوك في النهاية.

الحس المشترك يتصرف بـ"عفوية غفل" تسمى البداهة وتتميز بالانطباعية والانفعال، فهو من جهة يقوم على السلوك بلا سوابق تصورية وسلوكية، أي بلا نموذج سابق عليه، فهو إذن ينطلق من غرائز وراثية، أو هو برمجة جينية تمر عبر التناسل ضمن النوع الإنساني، وهنا يأتي السؤال عن ما يمكن أن يطال الحس المشترك من أوهام، أو ما يسميها بيكون بـ"أصنام العقل" التي تضلل العامي والعالم، والتي تنتج عن تضليل الحواس للحس المشترك، على أن الحد في فساد أحكام الحس المشترك هو لحظة الميلاد البيولوجي للإنسان، أو حتى قبل ذلك في لحظة الالقاح، أو ما بين اللحظتين لحظة ميلاد الشعور في الجنين بعد الأسابيع الستة الأولى حيث تبدأ الحواس في الظهور، وحيث يتحول الجنين من مضغة صماء إلى كائن شاعر.

فبعد ميلاد الشعور عند الإنسان يصبح عرضة للتأثيرات السيكولوجية التي تحصل للأم، وهو ما يعني أن لحظة صفاء الحس المشترك عند الإنسان تكاد تكون معدومة، وتلك هي الفطرة التي هي التعبير الأشمل عن جملة الغرائز المبرمجة في الجينوم البشري.

والمحصلة هي أن الحس المشترك يخضع لتأثيرات الظروف الطبيعية والتاريخية، فهو بذلك معرض عن الابتعاد عن البرمجة الوراثية الفطرية التي هي الأساس القاعدي المشترك بين البشر، لذلك كان التمييز مهما بين الحس المشترك

(le sense commun) والحس الفطري المشترك (le bon sense) حيث الثاني هو معيار قرب الأول أو بعده عن الأصل الفطري، والأول هو واقع الحس المشترك أيا كان.

أما الآلة المكلفة بقياس القرب من الحس المشترك فهي العقل لما يملكه من قدرة على الاستدلال المنطقي والتجريبي، والحاصل أن العقل يبقى حكما على الحس المشترك لكنه خاضع دائما للحس الفطري المشترك ليكون صدى له، فلا ينحرف عن جادة الاستدلال لئلا يكون حسا مشتركا ثانيا، يبعد عن الحس الفطري المشترك.

على أن العقل الاستدلالي ليس وحده الدليل إلى الحس الفطري المشترك، فوجوديا يعتبر العقل الاستدلالي هو أحد شقي الوجود الإنساني، أما الشق الثاني فهو الحس الفطري المشترك نفسه منصوصا عليه ومكشوفا عنه في اللوح المحفوظ وأم الكتاب، أو النص الإلهي المقدّس، الذي يجلي معاني الفطرة بما هي التكوين الوراثي الأصلي للإنسان ويفصلها تفصيلا .

2- تاريخ انفصال العقل عن الحس المشترك:

إذ وتاريخيا فإن تأسيس العقل واستقلاله عن السحر والأسطورة بداية من هوميروس وصولا إلى أرسطو،

اقتضى العودة لعلاج المسألة العملية المتعلقة بالإرادة، وهو ما انتهى بنا إلى تأسيس معيار عملي مباشر تمثل في اجتهادات أفلوطين وتأسيسه للأفلاطونية المحدثة التي اجتهدت في جمع التراث العقلي المتعلق بمسائل المعرفة مع التراث الروحي المتعلق بمسائل الإرادة، فجمع بين أفلاطون وأرسطو وبين التراث الروحي (تراث الأديان السماوية والطبيعية) مؤسسا للتصوف الفلسفي وتديين العقل، كخلاصة ضرورية تضم مقولات المعرفة العقلية إلى مقولات الإرادة الروحية.

ولما كان تحديد معايير الإرادة مستحيلا على العقل الإنساني، اقتضى الحال ظهور تقليد ديني جديد ينطلق من الوضع الجديد وهو اكتمال معايير العقل الإنساني الذي مثله كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، تقليد ديني يعيد بناء التقاليد الدينية لمرة أخيرة ويختم التلقي الإنساني المباشر عن الإرادة الموجدة، فكان ذلك إقرارا بكفاءة العقل الإنساني في تولي مسائل الدنيا وحدوها، وبيانا لحدود الإرادة الإنسانية وتوجيهها.

فسمي هذا التقليد الديني الجديد في إطار السياق الفلسفي بـ"الحنيفية المحدثة" التي هي الإسلام، ما يعني التقابل بين الأفلاطونية المحدثة كإرث عقلي ذي صبغة دينية وبين الحنيفية المحدثة كإرث ديني ذي صبغة عقلية، ومن ثم التقابل بين أفلوطين محيي التقليد العقلي الأفلاطوني وختما للتقليد العقلي الذي بلغ تمامه أرسطو، وبين النقدية في الفكر الإسلامي التي أحيت تقليد محيي التقليد الإبراهيمي محمد (ص)، فما النقدية في الفكر الإسلامي من منظور الحس المشترك؟

اهتمت المدرسة النقدية في الإسلام بثلاث عناصر أساسية في الحس المشترك، وهي كلها ذات منحى علمي وعملي في آن وهي متراكبة بعضها على بعضها:

1- علاقة العقل بالعالم: الفهم السببي للعالم وعلاقته بالإمكان والضرورة، وأن تكرار الظواهر الطبيعية واستمرارها والتأثير الحاصل بين عناصر الطبيعة يحدث حدوث إمكان وليس حدوث ضرورة، حيث الحس المشترك في الموضوع هو الاعتقاد بأن قوانين الطبيعة تتكرر بشكل حتمي جراء تكررها، فالصحيح هو أن قوانين الطبيعة تتكرر تكرر إمكان لا تكرر ضرورة، ذلك أن التكرار واستمراره الرتيب يؤدي إلى الاعتياد، والاعتياد يؤدي إلى تبلد الذهن والاعتقاد بالضرورة، لذلك فإن تغير الأحوال في الطبيعة والمجتمع التغير العادي وخاصة التغير الطفري - الذي دائما ما يجعل الإنسان يعيد تحيين مفاهيمه عن العالم والمجتمع وتصحيحها- هو الدليل على ما في الطبيعة من إمكان. وهو اجتهاد أبوحامد الغزالي.

2- علاقة اللغة بالعالم: طبيعة المفاهيم العقلية وعلاقتها بالواقع الطبيعي الذي تصفه، وعلاقة التعابير اللغوية بالواقع الذي تصفه تلك التعابير، حيث الحس المشترك في الموضوع هو الاعتقاد بأن ما

نعبر به عن الظواهر الموجودة في العالم يطابق بشكل تام تلك الظواهر، فالصحيح هو القول بعدم تطابق المفهوم مع الماصدق، وهو ما يجعل الإنسان يقف عند اعتقاد المقاربة والاجتهاد غير الكامل ولا التام، وعدم التطابق ناتج عن إمكان عدم الإحاطة، الخطأ، والتزييف، والتقادم. وهو اجتهاد ابن تيمية .

-3علاقة الذات بالموضوع الإنساني: طبيعة المفاهيم التاريخية وعلاقتها بالواقع الإنساني الذي تصفه، أو علاقة الإنسان بالواقع الإنساني الذي يعبر عنه، علاقة الإنسان بالواقع الإنساني الذي يصفه، حيث الحس المشترك في الموضوع هو تغلب الذاتية على الموضوعية في الإنسانيات خاصة، فالصحيح هو القول/الاعتقاد بأن وصف الإنسان للواقع الإنساني هو في الأصل متحيز، وأن تجاوز التحيز يتطلب الاعتقاد بأن الكلام في الواقع الإنساني يتطلب اجتهادا في تحقيق الموضوعية وإبعاد الذات عن الموضوع بالابتعاد عن: التحيز والتملق والثقة والوثوق .

فإذن قدمت المدرسة النقدية في الفكر الإسلامي -كما أحياها أبويعرب المرزوقي راهنا وناسبا تأسيسها للغزالي وابن تيمية وابن خلدون- أهم المعارف القبلية الضرورية، أو قل الميتافيزيقية المؤسسة للعلم الصحيح، بناء على النزعة الاسمية للحنيفية المحدثة التي تعتبر العلم والعمل مستحيلا التمام، كمبادئ مستمدة من التصور الإسلامي للعلم والعالم.

(*)- مداخلة مقدمة للمشاركة في ندوة المعرفة العلمية والمجتمع. من تنظيم قسم علم الاجتماع والديمغرافيا، يوم 06 ديسمبر 2023 .

المصادر:

- أنطونيو داماسيو، الشعور بما يحدث: دور الجسد والعاطفة في صنع الوعي، ترجمة: رفيف كامل غدار، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى 2010

- أبويعرب المرزوقي، تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى 2001

القطعيات في المعرفة والسياسة والمواقف الرخوة

عن سر التردي العلمي والخلقي عندنا

منطقيا التقدّم في السير يقتضي القطع، قطع المسافة، وقطع المسافة تجاوز المكان ضمن الزمان، والسير الطويل لابد له من نقطة وصول ابتدائية، هي مرحلة أولى، ثم تأتي من بعد ذلك مراحل أخرى، والوصول إلى كل واحدة منها تتطلب طي سابقاتها، وهذا الطي والسير المرحلي ينطوي على مكسبين:

أولا: أنه بناء ضروري، إذ تستحيل المرحلة التالية دون قطع المرحلة السابقة..

ثانيا: أنه حتمية منطقية، إذ وبعد القطع تصبح العودة إلى المراحل السابقة التي تم قطعها نكوصا وتراجعا ..

وهكذا الأمر في المعرفة والسياسة، بناء متدرج ومعقّد من المعارف المترابطة بعضها على بعض، إلى ما لا نهاية له، لكن الشبهة التي سيطرحها المبتدئ -في العلم أو السياسة- أليس التقدم في العلم الصحيح يقوم على الشك والبحث المستمر في المعارف السابقة؟ وأليست السياسة الرشيدة تقوم على الحوار وتعددية الآراء؟

أولا الشك في المعرفة العلمية، لا يكون شكا فيما تقدم عليه من معارف، وقد قدمنا أنه أصبح من "البناء الضروري" و"الحتمية المنطقية" التي لا نكوص عنها، فقد أصبحت من القطعيات، إنما الشك يكون في التصورات الذاتية عن موضوع الدراسة والبحث أساسا، وأما الشك في المعارف العلمية السابقة في الموضوع فالغرض منه الإضافة أو الزيادة والتقدّم، فليس الهدف من تفكيك المعارف العلمية إعادتها إلى نقطة الصفر إنما البناء على ما ثبت من قطعيات مثل قطعيات المنطق والرياضيات التي لا يناقشها أحد إلا إذا عزم على الخروج من المعرفة العلمية لذاتها إلى فن آخر من الفنون.. أما أن يحاول مناقشة القطعيات أو حتى يقبل بمناقشتها مع الادعاء أنه ما زال في دائرة العلم فتلك خيانة للعلم.

إن أي عالم حق، يبدع في اختصاصه، والابداع في جوهره إضافات تقدّم تصبح معلومة بعد أن كانت مجهولة، أو إضاءات تنير تضيء بعد ظلمة، فالعلمية الحقة هي تضافر للمعاني لا يمكن أن يحصله القائل بالشك المطلق في كل أساس للعلم والاختصاص أو موضوع البحث المدروس، لأن من اعتقد ذلك فلا يستطيع أن إلا أن يستحضر بضع معان يحوم حولها بلا بوصلة مهما سمت بلاغته وتعاظمت تقعراته، لأن الحل لغير المتبني والمدرك لقطعيات العلم لا يكون غير التقعر واللعب بالألفاظ بلا بناء مرصوص من المعاني هو السبيل الوحيدة لتحقيق الرأب بين النمو المعرفي الشخصي والنمو المعرفي الكوني.

ثانيا الحوار في الحياة السياسية، لا يكون حوارا في الأساس الذي يقيم النظام العام، ذلك أن إقامة النظام في حد ذاته، الذي يعبر عنه معطى الدولة اليوم، لم يقم/ ولن يقوم من دون بناء من الأساسيات التي تقيم البناء الاجتماعي والسلطة المديرة لشأنه، لذلك فالحوار يكون إما لتقوية تلك الأسس أو ما يحافظ عليها، ولا يكون تشكيكا فيها أو عملا على هدمها بوعي أو بغير وعي، وهو ما لا يفعله إلى خائن للجماعة يسعى لإفقادها النظام وحماية النظام والسيادة عليه.

إن أي سياسي حق، ملتزم في سلوكاته، والالتزام هو إما حفظ النظام أو تقويته، فلا يكون الحوار وتعدد الآراء إلا في اتجاه التحقق الأمثل لذلك النظام إصلاحا لخلل أو تغيير لفساد، فالسياسة الحقة هي تسخير للجهود والكفاءات في سبيل تعضيد النظام - كحالة تساند اجتماعي- وبناء السيادة على النظام، فلا يمكن أن يكون سياسيا من يسعى لهدم مكاسب السياسة وأولها النظام والعمل لتعميم الرفاه أو توفير البدائل، فمن اعتقد بأن السياسة هي تفكيك النظام من دون توفير البدائل، فإنه يسعى لهدم الأمن الاجتماعي بلا أي جهد محقق للإصلاح، ولن يكون إلا ساع لتحقيق أهواء ذاتية مقطوعة التزام حفظ النظام العام، بحيث ينقطع حبل التفكير بين الأهواء الذاتية ومصالح الجماعة، فيعمي الهوى الذاتي عن مصالح الجماعة.

والمحصّلة أن أصل غياب الوازع العلمي هو بعد الهوة بين النمو العلمي الشخصي ومكاسب الجماعة العلمية الكونية، فتغدو كل أفعال العالم الذي أدرك بعده عن تحصيل ذروة المعارف -وأساستها التي تتطلب جهد السنين- التعويض عن كدح الغوص في محيط المعرفة الإنسانية، إلى محاكاة المحيط بمسبح يصنع فيه مفهوماته التي يلوكها بلا طائل نظري، وأصل غياب الوازع السياسي هو بعد الهوة بين نمو السلوك الشخصي ومكاسب الجماعة السياسية، فتغدو كل أفعال السياسي الذي فقد كل أمل في بناء الذات لتصل إلى تقدير المعطى المحصّل -وما تتطلبه من جهد السنين- التعويض عن كدح العوم في محيط الرشادة الإنسانية، إلى محاكاة العوم في مسبح يضع فيه أخلاقياته التي ينفذها بلا طائل عملي.

ختاما، لعل علّة علل التردي العلمي والسياسي، الذي أنتج كائنات علمية وسياسية رخوة تضع أي قطعية من القطعيات في المزاد، أحيانا بدافع الشك العلمي وأحيانا بدافع الحرية السياسية، يعود إلى عدم فهم أساسي، هو الغفلة عن كونية المسألتين العلمية والسياسية، والغرق في أوهام الخصوصيات، وكأنها مسائل مبنية على النمطيات المحلية والأذواق الشخصية، عدم الفهم هذا الذي أدى إلى التقاعس والإخلاد عن أي بناء للذات علميا كان أو خلقيا.. بحيث يستهدف البناء الارتفاع بالذات إلى مستوى الكونية التي هي استعادة للفطرة -أو معاني الإنسانية السوية- عند قلب المعنى.. والله الهادي والموفق. د. محمد عبد النور

2024/02/03

توهّم الصّدق بوصفه أهم وأخطر معاني الوعي والإدراك الإنساني

أو في العلاقة بين البداهة الحدسية والمعرفة العلمية

ذكر ابن خلدون في سياق بيانه لأسباب تطرق الكذب إلى الأخبار -ومنه أسباب الأخطاء في التصورات والمواقف الإنسانية عامة- ما سمّاه بـ "توهم الصدق"، ويعني به أن يقين الإنسان لا يكون مبنيا بطريقة تضمن أن يقينه ذاك صحيح فعلا، فبيّن ابن خلدون أن من الأسباب المقتضية لهذا التوهم :

-1الثقة بالناقلين: ما يصل إلى سمع الإنسان فيقبله دون طلب الدليل المنطقي أو الواقعي عليه، فيعامله معاملة المسلمة البديهية التي لا تحتاج إلى برهان، فيبني الإنسان الكثير من سلوكاته التصورية والفعلية على ما يصل إليه ممن يثق فيه، وهذا يعني أن الثقة في أصحاب الخطاب عند ابن خلدون مدخل للغلط والخطأ، والثقة ميل شعوري يصدر عن العاطفة واستبعاد الشك في شخص الناقل شكا في تثبت الناقل نفسه أو في إمكان تعمده التغليط، فإذا تأسس عليها السماع والتلقي جرفت المستمع إلى الخطأ رغم حرصه على بلوغ الحقيقة والصواب .(1)

-2العجز عن النقد: فالواقع البشري منقسم دائما إلى: أ- دعاوى ومزاعم تحصل فقط بالكلام أو السمعة أو الإشهاد. ب- وتطبيق تلك الدعاوى والمزاعم والادعاءات في الواقع؛ حيث المنطق يتطلب أن يكون عقل الإنسان وإرادته دائما متيقظين، ويقظتهما هي القيام المستمر بقياس المزاعم إلى تحقيقها الفعلي، فإذا نسب أحد ما إلى نفسه كفاءة ما مثلا فليس بالضرورة أن يكون الزعم صحيحا، وهذا يتطلب التحقق التجريبي-الفعلي من هذا الزعم وفق معيار هل يوجد فارق بين الادعاء المزعوم أو السمعة المنتشرة أو الشهادة الممنوحة وبين تحقق ذلك فعليا في الواقع، كمن يمنح شهادة جامعية مثلا وهو لا يحوز الكفاءة التكوينية المطلوبة حقا في نوالها، وهل أن ما تدعيه مؤسسة من أهداف وغايات هي فعلا تضطلع به وتنجزه وتنفذه فعليا وبحذافيره.

وما يثبت هذه الإشارة الخلدونية تلك الحقائق العلمية المكتشفة حول اللاوعي الذي يحكم أكثر جوانب الحياة الإنسانية، بداية باكتشاف المنعكس الشرطي عند بافلوف، ومقولة اللاشعور عند فرويد، وكذا نظريتا الرواسب عند باريتو والدوافع الغريزية عند ماكدوغال، على أن العلم في حد ذاته أصبح يسلم بأن مهمته الأساسية هي اكتشاف المخفي عن الوعي الإنساني سواء في سلوكاته أو في العالم المحيط به(2)، وكما تنهي هذه التأكيدات الشعور المركزي للإنسان، وأنه ليس إلا مجرد عنصر من عناصر الطبيعة، وبالتحديد جزء من المملكة الحيوانية، فإنه يثبت أهمية عنصر "الحيرة الوجودية" التي

تجعل الإنسان دائما شكاكا في أكثر تصوراته وأفعاله يقينية وأعمقها ثباتا، وهي في النهاية حيرة ذات غاية تقوم على مقارنة الإنسان نفسه وموافقة بحقيقة ومبادئ متجسدة متفق عليها.

والواقع أن مشكلة "توهم الصّدق" هي مشكلة مضاعفة، فقد يأتي توهم الصدق من المعرفة المدّعاة علمية، كما قد يأتي من المعرفة المدّعاة بديهية، ووفقا لأطروحة موسكوفيتشي فإن غزو المعرفة العلمية للجماهير يسبب اختلالات كبيرة في الواقع، منطلقها هو أن التلقي العامي للمعرفة العلمية ينطوي على محذور الفهم المباشر الذي لا يراعي تعقيد الواقع ولا تعقيد المعرفة العلمية لذاتها، كما أن المعرفة العلمية قد تكون غير صحيحة نظرا لخطأ منتجها أو تقادمها وانفصالها عن الواقع، والأخذ بالمعرفة العلمية غير الصحيحة تفسد البداهة العقلية عند الإنسان، فتفسد تفكير الناس وهم يعتقدون أنهم يهتدون بالمعرفة العلمية، وهذا أخطر ما يمكن أن يحدث، وهو غزو المعرفة العلمية للمعرفة البديهية، أي غزوها لتصورات الجماهير، فهو ينطوي على محذور طمس الفطرة الحدسية للإنسان العامي، وهنا يكون العامي متوهما للصدق معتبرا نفسه يتبع المعرفة العلمية وهو متنكب عن الحقيقة التي هي ثاوية في نفسه، فالعامي قد يكون ببديهته أقرب إلى الصواب والحقيقة، وهي بتعبير آخر ما يتناسب مع الطبيعة الإنسانية من مواقف وقرارات، فتجده يؤثر المعرفة العلمية الفاسدة على البداهة الصحيحة.

إن اتفاق الجماعة العلمية على الوهم في المعرفة العلمية، يجعل كل مشكك فيها منبوذا غير منظور إليه، وإنما التشكيك في المتفق عليه عند جمهور العلماء من طرف عالم منفرد، يعني -غالبا- أنه استخدم حدسه البدهي فتوصل إلى المعرفة الصحيحة، وكذلك تحدث الثورات العلمية، التي ليست إلا منطقا جديدا ينقلب على المنطق السائد، لما فيه من حس البداهة .

وعليه فإن علاج المسألة يقوم على اصطحاب مبدأ الشك في كل قضية علمية أو إنسانية، ومبدأ الشك هنا لا يعني أكثر من محاولة تلمس البداهة، ومقارنة الحاصل من السائد في المعرفتين العلمية والعملية بأبسط أشكال المنطق الإنساني، والتي يمكن الرمز لها بالمنطق الأرسطي الثلاثي أو بالمنطق البيرسي البراغماتي، وأن المنطقين في النهاية لا يمكن أن يتحققا إلا بوضعهما ضمن سياقهما المحيط بهما وفقا لمبدأي التحقيق والترجيح كما صاغه أبويعرب المرزوقي في مقالة قيم العقل ومبادئه، والله أعلم وأحكم، وهو الهادي إلى سواء السبيل، د. محمد عبد النور 2023/05/05

----

(1)- في المنهج العلمي الحديث تعتبر "الثقة" في كبار العلماء من الإثباتات والأدلة المقبولة في إطار البرهان على أطروحة ما، بل وحتى لا تتطلب الإحالة والتأكيد على المصدر المستقى منه إذا كانت من الأفكار الشائعة والمتفق عليه، وإن كان هذا ليس من المتفق

عليه بين علماء المنهج، لكنه في النهاية موجود ومستعمل، إذ هنا نقع في إشكالية الخلط بين ما هو من المعرفة البشرية المكتسبة وبين ما هو من البداهة البشرية المعطاة، حيث المشترك بينهما هو عدم حاجتهما إلى الدليل، أي تسقط أحقية طلب الدليل عليهما، على أن الأمر البديهي هو أولى بعدم طلب الدليل منها من المعرفة المنقولة من عالم أو مفكر كبير ومعترف له بالنباهة والأصالة العلميين، وقد عالج سيرج موسكوفيتشي هذه الإشكالية، إشكالية التداخل بين المعرفة العلمية والبداهة، معتبرا أن المعرفة العلمية المتفق عليها لا تؤتمن في كثير من الأحيان بسبب إما إمكان الاتفاق على الخطأ بالاستناد إلى الثقة، أو بتقادم المعلومة أو الفكرة المنقولة عن المصدر الموثوق فيه، وانتهى إلى حقيقة مهمة جدا مفادها أن كثرة الاستناد إلى المعلومة العلمية التي قد تصل إلى الجمهور غير المتخصص الذي لا يدرك أبعادها فيسعى لاستعمالها بشكل مباشر فيحدث خلل واضطراب كبير على المستوى الواقعي، إما لخطأ الفكرة المنقولة عن العالِم في حد ذاته أو لعدم استيعاب الفكرة بالشكل المطلوب من طرف العامة من الناس..

(2)- العلم عموما، خاصة في صيغته التجريبية الحديثة، يقوم على معاملة موضوعاته المبحوثة باعتبارها كائنات صماء وغير مدرِكة، بما فيها دراسة الإنسان، وقد انقسم التفكير العلمي راهنا إلى من يعتبر العقل الإنساني مميزا له عن بقية الموجودات، ومن يعتبر الخصوصيات الإنسانية -بما فيها العقل والدين والأخلاق- بأنها كلها معطيات طبيعية ولا تمس بمنهج اعتبارها معطيات صماء غير واعية، وهذا يتناسب مع دعوى "توهم الصدق" الخلدونية، وعنصر "الحيرة الوجودية" التي تترك الإنسان دائما بين حالة شك ويقين فيما تجبره عليه الحياة من مواقف وقرارات...

(3)- يؤكد الدين على حقيقة إمكان توهم الصدق، وذلك في النص الصريح الوارد في الآية 104 من سورة الكهف: وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، أو حتى الآية 204 من سورة البقرة: ويشهد الله على ما قلبه وهو ألد الخصام، يمكن أن تُحمل أيضا محمل غفلية الذي يشهد الله على ما قلبه، ويمكن إيراد أمثلة على ذلك من المجال الديني الذي يعالج المشلكة بالتلميح أو بالتصريح، كما تفضل أستاذنا أبويعرب المرزوقي في كتابه شروط النهضة بالتمييز بين الكفر الصادق والإيمان الكاذب، وأن الأول مفضل في الدين على الثاني، لكون الأول نتج عن عدم اهتداء بعد بحث وهو يحمل دلالة الضالين في الفاتحة، أما الثاني فهو اعتناق منفعي للدين يفسد أكثر مما يصلح، وهو يحمل دلالة المغضوب عليهم في الفاتحة.

انتشار المعرفة العلمية في المجتمع الحديث، أشبه بكيفية انتشاره بين النخب عندنا!

تعتبر رواية بوفار وبيكوشي لغوستاف فلوبار وثيقة تاريخية مهمة تكشف عن "ظاهرة انتشار العلم في المجتمع" خلال القرن الـ19، وباعتبارهما ناسخان للمعارف قاما ببحث محموم عن "قصاصات المعرفة" في مختلف المجالات "التخصصات"، وهما يقومان بذلك دون أي إعداد أو قدرة تمييز علمية، كانا يستوعبان أعمالا متعددة كتبها متخصصون أو مروجون، سمعا عنها أو أمكنهما الوصول إليها، هما في تجاربهما العلمية الساذجة يقلدان العلماء "لاعتقادهما أن الواقع يجب أن يكون كما يصفه العلم.(1)"

فإذا كان بوفار وبيكوشي قد انخرطا في جدالات عقيمة أو القيام بتجارب فاشلة فلأنهما لا يملكان الكفاءة ولا القدرة التي تسمح بتكييف معارفهما مع الأهداف التي أرادوا تحقيقها، والتي لا يمكن تعلمها من قراءة الكتب.

ترسم هذه الرواية، المفعمة بالحيوية، صورة موضوعية عن أنماط نشر وانتشار المعرفة العلمية، فهي تعطي تصويرا عن التفكير الجمعي الذي يخلط العلوم العقلية-السببية بالعلوم الشعبية والسعي لتطبيقها(2)

كما أنها تصور بشكل جيد حالة المثقف والمتخصص عندنا، سواء في الجانب العملي عموما المتعلق بفقدان التكوين التخصصي المتين، أو بالجانب النظري حيث أصبحت ما بعد الحداثة شرعنة صريحة للأمية المركبة للنخب.. مقتطف من كتاب فضائح الفكر الاجتماعي.

----

(1)- وهو اعتقاد يعم الكثير من المثقفين وأصحاب الرأي.. بتصورهم أن حيازة العلوم نظريا وتطبيقها المباشر أمر ممكن !

(2)- من أهم اسباب العطالة العلمية وتعطل ثمراتها اختلاط الأماني والرغبات ـالفانتازيا والمخيال ـ بالقراءات المتعددة التي لا رابط منهجي بينها في أذهان النخب المثقفة فضلا عن امتلاك الرؤية العملية لتنفيذها

تصاعد خطاب النهايات على مستوى الخطاب الديني التواصلي..

إذ يكرس بعض الدعاة ونشطاء التواصل جهودهم وأوقاتهم في متابعة ظهور تلك علامات آخر الزمان وإخبار الناس بها، والبعض الآخر لا يقدم تحليلا لوضع ما إلا ربطه بالدجال أو المهدي، وهو خطاب يرى في أي تفكير عقلي أو منهجي يبتعد عن الأسلوب الديني والنصوص المقدسة تفكيرا شيطانيا، واعتبار كل نظرية علمية أو أي كلام في التاريخ الطبيعي حربا على الدين، بداعي أن الحقيقة جلية وواضحة في نكسة نصوصية بعيدة عن روح الإسلام المتمثلة في مزاولة الحقائق العينية وعدم الركون للمعتقدات وتفعيل التجربة الحية والمباشرة بدلا من ذلك، كل ذاك سينعكس على من يصدق هذا الخطاب وعلى أصحاب الخطاب أنفسهم بالانصهار في "نزعة انطوائية" هي ذاتها المرض الذي يجب علاجه والتخلص منه، وهو ذاته مرض العولمة الرأسمالية التدجينية الجارية، لذلك فإن القائمين على "ربا الأقوال" في المنظومة العولمية هم أول من سيرحب بهذا الخطاب، تماما كذلك الطالب الذي خرج علينا يلعن الجامعة الغربية التي درس فيها سنوات ثم انقطع عنها دون أن يحصل دبلومه، بداعي أنها جامعة تنشر الالحاد والشذوذ.. ولم يفهم بأن مخاتلة الواقع تقتضي الكثير من التحايل والتظاهر وأن أفضل استراتيجية هي محاربة العدو من داخله، وقبل ذلك وبعده أن العمل الصامت والملتزم والصبور والدؤوب أفضل بكثير من اتخاذ المواقف واستثارة عواطف الغير وكأنها ذروة سنام الجهاد! د. محمد عبد النور. 2024/04/21

مراجعات

ثورة دينية أم ثورة على الدين

قراءة نقدية في رسالة جامعية حول إعادة تشكل الهوية الدينية لدى الشباب

من البحوث الجادة والرصينة التي غدت نادرة في مجالنا الأكاديمي، رسالة عُنيت بمسألة "التفاوض حول الهوية الدينية"، من إنجاز طالب من ذوي النباهة والتكوين العلمي الجيد(1)، حمل فيها هما واهتماما بظاهرة التشكك في الدين ومبادئه المنتشرة نسبيا في أوساط الشباب من ذوي الميل والنزوع إلى مساءلة المسلمات الدينية بناء على أسباب أهمها عدم توفر أجوبة عن الأسئلة الوجودية داخل المنظومة الموروثة للفكر الديني، والتناقضات المتصورة أنها حاصلة داخل مصادر التشريع الديني، وكذا عدم التوافق الحاصل بين مقولات الموروث الديني والمعطيات الواقعية والعلمية ..

1- الجزء الأول:

إذ اعتبرت الباحثة أن العامل الرئيس الذي أدى إلى توسع ظاهرة التشكك في الدين ومبادئه هو: "تحرر الذات الفردية الحديثة من ثقل الهويات الجاهزة، فنقلت الدين من الممارسة الموروثة ثقافيا إلى مجال البحث والاختبار الشخصي، ما يعني تجاوز المطلقات والسرديات الكبرى، وتمت أيضا إعادة ترسيم حدود المقدس والمدنس." ص13؛ إذ تكمن أهمية الكلام المقتبس في افتكاك الباحثة لمفهومين تأسيسيين في الفكر الديني هما: أ- الهوية الدينية الجاهزة، ب- الاختبار الشخصي لحقائق الدين، وتأسيس العلاقة بينهما على أساس تجاوز الأول بواسطة الثاني، أعني أن يكون الاختبار الشخصي لحقائق الدين سبيلا إلى التحرر من معطيات جاهزة قد لا تكون مطابقة لحقائق الدين، وضمنيا فإن هذا يعني فتح مجال للتشكك في المعطى الجاهز للدين من أجل بناء المعتقد، بناء سليما، أو قل من أجل إشباع لحاجة سؤال حارق أو بالتعبير البلاغي هو محاولة "إرواء الظمأ الوجودي" تتسبب فيه الحيرة والقلق الروحيين، خاصة في ظل الحداثة الرأسمالية الراهنة ..

ومعلوم أن "التشكك في المعتقد الديني" لا يؤدي بالضرورة إلى "إعادة بناء المعتقد الديني" ضمن إطار التدين الموروث، ذلك أنه قد يؤدي إلى التخلي عن الايمان الديني جملة، أو أنه قد يؤدي إلى اختيار هوية دينية أخرى داخل نفس الدين، أو قد يركن إلى

اختيار دين آخر، على أن الباحثة اتجهت تحديدا في اقترابها الميداني إلى معالجة التجارب الفردية التي نحت إلى إعادة مساءلة الدين نفسه، أعني من تبنى الالحاد بوصفه تخليا شاملا عن الإيمان بالله وكل مقتضياته، أو من تبنى ما يسمى بالربوبية، بوصفه تخليا عن كل تراث وتقليد ديني مع الاحتفاظ بالإيمان بوجود الخالق.

ستكون الغاية من هذه القراءة النقدية اثنتان:

الأولى هي استنطاق مسكوتات البحث ومسلماته وإحالتها إلى أصولها التصورية المرجعية أو محاولة استكشاف نهاياتها المنطقية الضرورية، خاصة ما تعلق بمسألة التمييز الموضوعي بين واقع التدين والدين لذاته، وكذا التمييز بين الإسلام وبقية الأديان، ومحاولة استكشاف المقولة الفيبرية الشهيرة عن الإسلام .

الثانية هي بيان كيف يمكن أن يكون التخلي عن الموروث الديني اعتقادا أو ممارسة أو كلاهما معا، إلحادا أو ربوبية، مرحلة ذات أهمية حد الضرورة إلى إعادة بناء الإيمان الديني في الإسلام على قواعد أمتن وأصح تتسم بالعقلانية القائمة على الحرية الفكرية وكفاءة الاختيار.(2)

قبل الدخول إلى علاج المسألتين لابد من بسط للإطار النظري والميداني للبحث.

1 -نظريا:

عرضت الباحثة لرأي كلود دوبار في المسألة الذي يعتبر الهوية استقرارا مؤقتا، أي مفترضا أنه مفهوم حركي ومتحرك غير ثابت، سواء عند الفرد أو الجماعة، فهي عنده تتشكل باستمرار حتى بعد اكتمال مرحلة التنشئة الاجتماعية التي فيها يتشكل العالم الداخلي للفرد ثم التنشئة الاجتماعية الثانية التي تتشكل من خلال المقابسة من هويات الآخرين، فرديا وجماعيا أيضا؛ لذلك فإن اصطلاح "الهوية التطويعية" سيكون دقيقا سواء من الناحية الواقعية حيث إعادة التشكل المستمر للهوية أوتمثلها وتصورها ذهنيا.

ولعل إعادة تشكل الهوية الدينية حسب دوبار يعود إلى لحظات تأسيسية تتعرض فيها الهوية السائدة إلى أزمة بما هي "تصدّع التوازن السيكو-اجتماعي بين مكونات متباينة للهوية يمر به الفرد أو الجماعة، وهو أساسا يتعلق باضطراب في تصنيف الذات والآخرين؛ ذلك ما يؤدي -وكنتيجة- إلى حدوث خلخلة في نقاط الاستدلال [النفسية والروحية]، تؤدي إلى إعادة تمثل الذات وتعديل في السلوك النفسي اتجاه الواقع ومعطياته ..

أمام هذا الوضع-الأزمة يدخل الأفراد والجماعات في مفاوضة مع العالم الخارجي لاستعادة التوازن المفقود، وهذا يؤدي بالضرورة إلى استدخال عناصر جديدة أو تغييرات جذرية أو التخلي عن أخرى.. كما

قد يحصل الدخول في سياق مفاوضة الهوية نتيجة "صدمة ثقافية" أفرزت فقدان الهوية أو الحرمان منها، كما قد تحصل المراجعة أيضا نتيجة "إجهاد الهوية" الناتجة عن عدم قدرة الهوية الجاهزة عن مسايرة التحولات والمتغيرات الكثيرة والكبيرة..ص43 44.

مما تقدم، من عرض الباحثة لرأي دوبار، يصبح فهم علة تعرض الهوية الدينية السائدة للمساءلة ممكنا، فهو يقدم خلاصة مركزة عن حقيقة أن طبيعة الحياة الحديثة تفرض مراجعات مستمرة، بما هي سعي حثيث للتكيف النفسي والذهني، وبما هي محاولة لاستبقاء "المنطق العقلي" في فهم الأحداث وعدم الاستقالة النهائية منه، خاصة في مجتمعات الإسلام التي تعيش وضعا ثقافيا شديد الاختلاف، أوقل مختلف نوعيا، فهو في حالة سعي للتخلص من الحالة الطبيعية للدخول إلى الوضع التاريخي، رغم كونه يعايش التأثير التقني والفكري لمجتمع الحداثة الذي أصبح حاليا في وضع متسم بالإغراق في استنفاذ المخزون الروحي والحضاري المتراكم عبر القرون.

على المستوى الفردي تتأسس الهوية الدينية بتصور الفرد لنفسه كشخص متدين، يقوم بممارسات دينية فردية وجماعية، وهي الهوية التي تزود الفرد بالشعور بالانتماء لكيان تاريخي وراهن ومستقبلي.. تورد الباحثة أيضا، أن الهوية الدينية تتحدد من خلال طبيعة علاقة المتدين بـ"الدين المؤسس" بما هو نصوص مقدّسة تضفي على الانتماء الهوياتي قدسية مماثلة، باعتبار النصوص المؤسسة عنصرا مغذيا وشاحنا يكرس التمايز الجمعي عن بقية الانتماءات.. ص47

هذه إشارة مهمة من الباحثة لكنها عابرة، إذ كان يمكن التركيز عليها لما للتمييز بين التدين الفعلي والدين الأصلي، من أهمية وهو ما سنحاول استنطاقه خلال عرض النتائج الميدانية، رغم أن المسألة فعلا ذات بعد ابستمولوجي تتعلق بالنسغ الكلي في تصور الدين، لكن لا يمنع ذلك من إمكان تحويل حقائقه إلى مؤشرات يمكن استقاؤها من المخيال الاجتماعي العالم عبر تقنيات الرصد الميداني، وهي هنا: "المقابلة المعمقة."

2 -ميدانيا:

تقول الباحثة بأنها لم تستهدف التعميم بقدر ما عنيت بـ"دراسة حالة" الفئة المدروسة -المكونة من 12 مبحوثا- واستكشاف خصوصياتها، قامت باستجوابهم بواسطة المقابلة المعمقـــــــــــــــــة

(Indepth Intrview) التي تمنح للمستجوب أسئلة مفتوحة تجعله يعبر عن مكنوناته ومعتقداته.

شكل متوسط أعمار المبحوثين 31 سنة، و100/100 من خريجي الجامعة في التخصصات الإنسانية والطبيعية، ورغم ضعف الدلالة الإحصائية لقلة عدد الفئة المبحوثة، إلا أن الباحثة عززت من دلالة النسبة بإيراد مقولة لأحد

المختصين: "الطلاب المثقفين هم الأكثر عرضة للتساؤل عن المواد الدينية للعقيدة والتخلي عنها عندما يصطدمون بالحجج المنطقية" ص 72؛ مقولة إذا قبلنا شطرها الأول، وهو تعرض الشاب المثقف المالك لأدوات التفكير الموضوعي والنقد المنطقي، لهجمات الشك بالتعبير البيرسي، فإن الثاني ليس بالضرورة، خاصة عند عند تعلقه بالإسلام كدين مؤسس، بعيدا عن الموروث.

وهذا يعني الافتراض أن الإسلام كدين جمع خاصية التجدد الذاتي عبر الاستنطاق العقلي والمستند مقولة إلى مقولة وحدة الفكرين الديني والعقلي - باعتبار الإسلام امتدادا لدينين، إذ هو ليس فقط امتداد وتصحيح وإصلاح للديانات السماوية إنما هو كذلك امتداد وتصحيح وإصلاح للديانات الطبيعية انطلاقا من مقولة "دين الفطرة"- ليس فقط قادرا على الصمود أمام الحجج العلمية والمنطقية إنما يقف من خلفها لكونه قد افترضها مقدما وقدما علاجا لها، لكونه دين يعتبر الطبيعة الإنسانية، ومنه العقل وتساؤلاته الوجودية، جزءا رئيسيا منه...

الجزء الثاني :

إذا عرضنا الإسلام لذاته على أكبر علماء الاجتماع الحديث في الغرب وجدنا فيبر يعتبر الإسلام أنه "إما ليس دينا أو أنه دين فريد من نوعه"، فهو بالتأكيد قد بنى حكمه هذا على "نموذج نظري مجرد وجاهز" عن الدين، والمعلوم أنه كان بروتستانتي المذهب، والبروتستانتية هي "مذهب المحتجين" الذي جمع التقاليد المسيحية إلى اليهودية، وهي التقاليد الدينية ذات النزعة النصية، إذ لا يخرج الدين في تصور فيبر عن أن يكون تعاليم منصوص عليها يأتيها المؤمن، تجبره خاصة على الزهد في المتع الدنيوية، واعتباره السبيل الوحيدة للخلاص الأخروي، وكانت ذروة التصور الزهدي الانكفائي لدي فيبر هو حُكمان مفادهما :

1 -أن البروتستانت لم يتفوقوا على نظرائهم الكاثوليك في الرايخ الألماني إلا بسبب "تسرب" مفهوم العمل للآخرة إلى المجال الدنيوي، وأن ذلك لم يحصل إلا عفويا، ذلك أن لوثر نفسه وجد في الرأسمالية نظاما مضادا للدين وعارضه بشدة.

2 -أن النبي (ص) ربى المسلمين على نوع من "الأخلاق الانتهازية" التي لا تستنكف أن تجمع الغنائم والسبايا بعد الانتصار في المعارك، وأن تتمتع بها، وهو ما جعله يرى أن جوهر الإسلام لا يزيد عن أن يكون دينا للمحاربين الباحثين عن متع الدنيا وأمجادها وأن الزهد ليس مركزيا في الإسلام ..

فنجد فيبر إذن يختزل كل التفوق البروتستانتي في العالم الرأسمالي بمجرد "تسرب" عفوي غير قصدي لمفهوم أخروي إلى المجال الدينوي هو العمل للآخرة (Beruf)، وأنه يختزل كل أخلاق الإسلام في "الانتهازية" لمجرد أنه وجد المسلمين يجمعون الغنائم بعد الحروب، وليس ذلك إلا غفلة منه عن أمرين:

1- غفلة عن الجانب الإصلاحي في اللوثرية التي أكدت العلاقة المؤمن وربه، وقطعت مع الوساطة الكهنوتية، بوصفه العامل الرئيس في تحرير الإنسان البروتستانتي دنيويا، وأن استعانة لوثر باليهود واليهودية لم يكن منه إلا للاستقواء على الكاثوليكية، وهو ما يجعل من أخلاق لوثر انتهازية.

2- غفلة عن الجانب الدنيوي في المحمدية التي أكدت على أن الفلاح الأخروي للمسلمين يمر بالضرورة عبر انتصارهم الدنيوي، وجعل من المتع الدنيوية سبيلا إلى الشوق إلى متع الآخرة، وبالتالي فإن المتع الدنيوية هي من المحفزات إلى العمل الصالح والسمو الخلقي.

لذلك ومن هذا الباب، يمكن تفسير مقولة فيبر عن أن الإسلام بأنه إما ليس دينا، إذ يقصد بها أنه ليس دينا جنيسا لليهودية والمسيحية، أعني ليس نصي النزعة، وتعاليمه ليست اتباعية محضة بقدر ما هي ذات غاية نفعية، أي لا يوجد تشريع أو توجيه إسلامي إلا يتغيا أحد أمرين: إما تعضيد الجماعة بالمشاعر المشتركة لتقويتها دنيويا، أو تعزيز روحانية الفرد بغاية ملئه بالدافعية الدنيوية، فالإسلام من ثم مقصدي النزعة بجمعه النظر العقلي إلى المنفعة الدنيوية، وأن النص والتعاليم في الإسلام ليست إلا لاستخلاص المنهج منها معرفة أو سلوكا، دون إنكار الرواسب المضمونية الثابتة فيه.

ولم يخطئ فيبر مبدأ الإنصاف عند فتح إمكان أن يكون الإسلام "دينا فريدا من نوعه"، والفرادة تحديدا في كونه دينا غير نصي، وتعاليمه ليست دون عائد دنيوي، أو بعبارة أخرى أنه دين طبيعي، يقوم على المقاصد التي تتحدد بالتحقيق العقلي والترجيح الفعلي؛ وقد كان يمكن لفيبر أن يتخلى عن تمييز الإسلام وتفصيله بعبارة "الدين الفريد" لو كان مؤسسه مجرد حكيم، على غرار حكماء الأديان الطبيعية الشرقيين، لكنه جمع إلى صفة الدين الطبيعي، صفة الدين السماوي، فكان فيبر المكمل الضروري للنظرة الاستشراقية التي وجدت في الإسلام مجرد مقابسات لما سبقها من الدينين السابقين، عندما قرر أن الإسلام نفعي النزعة دنيوي الطابع.

مع التأكيد على أن ما تقدم هو الصورة المثالية للإسلام التأسيسي استهدفتُ من عرضها تخليصه من المنظور الواقعي الاختزالي، فغير خاف أن التاريخ الإسلامي عرف مدا وجزرا بخصوص اقتراب المسلمين من تنزيله الفعلي، وأن التمييز بين الصورة النموذجية للإسلام وبين تنزيل تلك الصورة ستسمح بالنظر إلى الإسلام بناء على التمييز الذي حاولت استخلاصه من تحليل مقولة فيبر، أي التمييز بين النموذج المثالي للإسلام وبين التنزيل الفعلي لقيمه في التاريخ..

وهذا بناء على تصورات المبحوثين في حكهم على الإسلام بأنه كغيره من الأديان، وأن الأديان لم تعد

تصلح الآن، وأن نظرية التطور تشير إلى أن الإنسان قادر على الاستغناء عن التدين بفضل التطور الذي يشهده عقله.. وهي التصورات التي سأناقشها تاليا بعد التفصيل في تحليل أسباب النزوع إلى التشكك في الهوية الدينية ومفاوضتها، خاصة ما تعلق بالانتقال المباشر من الشك إلى يقين بديل.. فما هي الأسباب التي أدت بالفئة المبحوثين إلى موقفها من الدين؟

بادي الرأي أن تنشئة الفئة المدروسة اتسمت بأنها تنشئة "محافظة ومعتدلة"، استندت عند الأغلب إلى أسلوب الحوار، ولم تتعد طريقة "الحرمان" في العقاب، فكانت تنشئة بعيدة عن التشدد في التدين، وهو الأسلوب ذاته الذي دفع المبحوثين إلى التقدم إلى مساءلة منظومتهم الدينية.. لكن وبالمقابل فإن البيئة الكبرى الحاضنة هي بيئة دينية عموما، فأغلب الجماعات الشبه حضرية والريفية والبدوية يشكل فيها التدين عنصرا اجتماعيا رئيسا، أو هي تكاد أن تكون "مجتمعا دينيا" صرفا، وعليه كان من الطبيعي أن تصدر مساءلة الهوية الدينية عمن ترعرع في بيئة تعرف حضورا قويا ومكثفا للدين في مختلف جوانب ودقائق الحياة الفردية والجماعية.

خاصة وقد تبين أن أغلب المبحوثين من ذوي القرابة بمشتغلين في المجال الديني، كما أنهم في أغلبهم ممن تلقى تعليما دينيا خلال التنشئة فمنهم مثلا مستظهر للقرآن ومنهم خاتم له، وبالتالي جلهم ممن لهم إلمام جيد بمضامين القرآن في الشكل والمضمون؛ ومن ثم أدى التشبع بمعطيات الدين، الذي يكون غالبا في بداياته نابعا من رغبة ذاتية، إلى متابعة حثيثة -عند مرحلة النضوج- لكل ما يصدر عن الدين وهو ما يجعله يتوصل حتما، في ظل الانفجار التقني والإعلامي، إلى مقولات دينية مضادة للسائد وإلى مقولات مضادة للتدين والدين السائدين، إضافة إلى التكوين العالي في العلوم الحديثة الذي تلقته الفئة المبحوثة، التي أجمعت على أن الدين ليس إلا "صناعة بشرية"، أي من إنتاج البشر عقول وإرادات بشرية، وهذا لا يستغرب مادام نابعا من الفئة المبحوثة التي خصتها الباحثة بالدراسة؛ إذ يتضح من هذا الحكم أمران:

1- تجاوز أو عدم استيعاب لخصوصية الإسلام، بوصفه الدين الخاتم، وأن وحيه هو وحي خاتم، وما ينتج عنه من نتائج، تتعلق بكونه دين الفطرة، أي دين يستوعب تكوينية البشر العقلية والطبيعية.

2- تجاوز مرحلة الشك، بالتحول من يقين إلى يقين بديل بشكل مباشر، دون توسط لمرحلة الشك التي هي من مقتضيات بناء الإيمان القائم على التجربة المباشرة والبرهان الحسي(3)

وعليه كانت استطالت الشك أفضل السبل إلى تحقيق التمييز :

1- تمييز الموروث الديني البشري الذي هو اجتهاد في فهم مقاصد الدين وفقا للظروف، وما قد يحصل معه من لي معاني النصوص لتتناسب مع رغبة أو مصلحة

ما، وهنا يصح اعتبار الموروث الديني انتاجا بشريا محضا، عن المصادر المؤسسة للدين بما هي نصوص مقدّسة، وهنا يقتضي التسليم بسلامة تلك النصوص من التحريف(4).

2- تمييز الإسلام عن بقية الأديان، فهو كما برهنا عليه ليس كبقية الأديان، بارتكازه على التجربة الحية للمؤمن، وكذا باستناده إلى أفق وجودي يستوعب التكوينية العقلية والطبيعية للبشر، كما أشار إليه فيبر بكونه، دينا فريدا من نوعه، وأنه ليس دينا نصيا ولا زهديا صرفا، إنما هو دين مشتبك مع الطبيعة والعقل ومشتبك أيضا مع التجربة والواقع.

لذلك بدى الموقف المسجل أنه قائم على: 1- عدم التمييز بين الموروث البشري والموروث المقدس، و2- تسوية الإسلام مع الأديان الأخرى، فما لم تسبره الباحثة ولا كشف عنه المبحوثون هو كيفية ومدة وطبيعة الانتقال من اليقين الديني إلى اليقين النقيض، فالمرجّح أنها مرحلة لم تحصل بالأساس كما يبدو، بما يكشف عن انتقال شبه قسري، من معتقد لآخر، وأعني تحديدا عدم خوض الفئة المبحوثة لـ"تجربة دينية" بما هي تجربة روحية محمّلة بالأسئلة الوجودية العميقة والتي تسعى لإيجاد أجوبة أعمق من مجرد أحكام ناشئة عن سماع لبعض المحاضرات أوقراءة كتب أو تلقي لبعض الأفكار والمعلومات العلمية.

فالواضح أن "التجربة الدينية"(5) القائمة على اختبار حسي-وجودي لحقائق الدين ومعطياته، كان مفهوما غائبا عن الفئة المبحوثة، ذلك أن التحولات الوجودية والوجدانية تتطلب ضربا من الدخول في حالة شك شامل في معطيات الدين السائدة، وإعادة مساءلتها مجددا من منظور عقلي، بما هو دخول في حالة من اللاأدرية النسبية، التي بها يعاد التأسيس مجددا للتصورات والمعتقدات الدينية.. مع التأكيد على أن التجربة الدينية للفرد ليست أمرا مؤقتا وعابرا، بقدر ما هو حالة شعورية تقوى وتضعف، لكنها في النهاية حالة بناء مستديمة للعقل.. وجدنا حضور المفهوم عند بعض المبحوثين لكنه حسب سياق كلامهم لا يتعدى أن يكون تجربة خاصة ببعض الأفراد مثل الأنبياء أو الحكماء وليس تجربة عامة ..

وعليه، فإن ارتكاز الفئة المبحوثة على مبدئي تاريخية الدين وتطورية العقل البشري، بمعنى أن الدين أصبح من الماضي وأنه كان ابتكارا بشريا لتحقيق النظام في المجتمع وكذا لإخضاع الناس، وأن نظرية التطور تكشف عن أن البشر لم يعودوا بحاجة إلى تدين بالمعنى التقليدي المحلي الخاص، قد يشي بالبحث عن أسس مختلفة للتدين، خطها العريض هو أن الدين ليس نظاما محليا، وأن التشريع ليس تقاليد اجتماعية، فقد تصور أحد المبحوثين أن التأمل والموسيقى والصلاة واليوغا هي [بدائل عالمية] عن الشعائر الدينية التقليدية، فالواضح أن الأمر

متعلق بحالة من البحث غير المعلن، قد يتصلب كما هو أو يتعمق أكثر بالبحث العقلي ..

وفي النهاية تبقى مقولات تستند إلى جزء يسير من المعطى العلمي المعاصر، خاصة شقه العلموي السكسوني، الذي اهتم بالعلم دون أن يهتم بالإنسان في شموله، وهي المهمة التي تستكملها التقاليد القارية التي ركزت على الدراسات الدينية لذاتها – على غرار دراسات شلايرماخر وارنست ترولش- فضلا عن الدراسات السكسونية التي لم تعدم العناية بمفهوم التجربة الدينية -على غرار هوايتهد ووليم جيمس-، لذلك فاعتماد النظرية التطورية كمدخل وحيد إلى مقولات اللاأدرية والإلحاد يعتبر ضربا من الجهل المركب الذي لابد من تجاوزه، فضلا عن انتفاء أي علاقة مباشرة بين نظرية التطور والإلحاد، بله وأن صاحبها كان مؤمنا على الأرجح.

وفي الأخير، لابد من الإشارة إلى القطعية التي أبداها الكثير بلغ حد الجزم اليقيني ببشرية الدين وتاريخيته، حيث يقول أحد المبحوثين: "الدين عبارة عن فكرة أو أيديولوجيا أنشأها شخص ما، كل منطقة تختلق ديانة وتعتقد بها، وتلك الديانة صناعة بشرية"، مقابل من تحفظ ووضع مسافة مع الأحكام مثل قول آخر: "أؤمن بأن في الكون شيء متعال.. ويمكن أن تكون للذي أسس الدين تجربة دينية وروحية، لكن بعد ذلك تتحول إلى ظاهرة إنسانية بحتة، بما في ذلك النصوص الدينية" ص80 .

الجزء الثالث:

في تناظر وتعاكس ظاهرتي الإلحاد والإيمان الديني في الإسلام

لفهم ظاهرة الإلحاد في مجتمعات الإسلام، من المفيد مقابلتها بظاهرة نظيرة هي ظاهرة الإسلام في مجتمعات الإلحاد، أعني أن الغالبية من المسلمين عند تحولهم يلحدون أكثر مما يتحولون إلى أديان أخرى، وأن الملحدين عند تحولهم يسلمون أكثر مما يتحولون إلى أديان أخرى(6)، إذ تكشف المقابلة لأول وهلة عن ارتباط عضوي بين الظاهرتين متراكب، هو مما شرت إليه بداية هذه الدراسة النقدية، كما يلي:

1- أن تحول المسلم إلى الإلحاد أكثر من تحوله إلى أديان أخرى (7) هو كون الأديان الأخرى أكثر لا عقلانية، فضلا عن كون الإسلام يقوم أساسا على الكفران بكل آلهة مقدّما، وهو ما تدل عليه عبارة "لا إله" في الشهادة.

2- أن تحول الملحد إلى الإسلام أكثر من تحوله إلى أديان أخرى هو كون الإسلام أكثر عقلانية، فضلا عن كون الإلحاد يقوم أساسا على الكفران بكل آلهة، وهو ما يدل عليه إيمانهم بالسببية الذاتية للطبيعة والوجود عامة.

فالمشترك بين ظاهرتي الإسلام والإلحاد هو الإلغاء الأولي لفكرة الإله الأرضي بما هو ادعاء تاريخي إنساني، لذلك، ولما كان الإلحاد ظاهرة محدثة في

التاريخ البشري(8)، فهي موقف مؤقت يخفي في كمونه استعدادا، وبحثا عن "إيمان مناسب"، باعتبار الإنسان كائن متدين بالضرورة، وباعتبار الالحاد موقف أوصلت إليه نزعتان:

1- النزعة العلموية بما هي "أيديولوجيا" إطلاق نتائج العلم، فاستحالت دينا جديدا، فالإلحاد بالمعنى العلموي هو محاولة إحيائية للعلم الذي هو أصم في استعمالاته عندما فُصل العلم عن الوعي والإرادة الإنسانيين كما فعل العلمويون.

2- النزعة الوجودية بما هي "أيديولوجيا" إطلاق الحرية الإنسانية، فاستحالت دينا جديدا، فالإلحاد بالمعنى الوجودي هو محاولة إطلاق الحرية الإنسانية التي هي خاضعة في جوهرها لمقتضيات الضرورات الطبيعية عندما فصلت الحرية عن الضرورة والحتمية الطبيعيين .

وعليه اتضح أن الإلحاد في وجهيه هو إما تأليه للسببية الطبيعية أو هو تأليه للحرية الإنسانية، وأن علاقة الإسلام بالوجهين هو كونه يعتبر الإنسان قادر على التحكم فيهما:

1- إمكان انفلات الإنسان من ضرورات الطبيعة عقلا

2- إمكان إلجام الإنسان نفسه عن شرود الحرية سلوكا

ولما كان الإلحاد العلموي عبادة للطبيعة في ضروراتها الذاتية، وكان الإلحاد الوجودي عبادة للإنسان في حريته الذاتية، كان الإسلام تحررا من العبادتين، ومحاولة تحرير للإنسان من الخضوع لهما :

1- إن جهلا بالطبيعة وخضوع تام لها ولمجاهيلها، وإن انبهارا بتناغمها وعبادة لها

2- إن جهلا بالنفس وخضوع تام لها ولعاداتها، وإن انبهارا بجاذبيتها وعبادة لها

ولا يمكن ذلك إلا باستتباع الشطر الأول، "لا إله"، بالإله المبدع للطبيعة والنفس، وهو الإله غير المتجسد، ولا المتجلي، إلا في الطبيعة إن في تناغمها السببي أو في اضطرابها الطفري، أو النفس إن في انصياعها للعادة أو في تمردها اللحظي؛ فالعلموي يرى أن لا إله إلا الطبيعة والوجودي يرى أن لا إله إلا النفس، والمسلم يفترض به يرى أن لا إله إلا الله، وهي بالمنطق التحليلي عبارة تحمل مفارقة عجيبة، يزول العجب بإحالتها إلى ضمائرها الصامتة، فـ"لا إله" موجهة إلى كل آلهة أرضية (إنسانية تاريخية)، (9) أما "إلا الله" ونتيجة لذلك هي نفي لتأليه الذات وإحالتها إلى ما يتعالى على الطبيعة النفس والسببية والحرية المرتبطتان بهما والإنسان الذي يدركها كلها دون تعالي.

على أن إدراك التعالي يحصل بفعل "التجربة العملية" التي تكشف ضعف الإرادة الإنسانية، بمرور الإنسان بالتجارب الفاشلة والمحاولات الخاطئة، مما ينتج عنه التسليم لما يتعالى على كل ضرورة أو حرية، وكذا إدراك التعالي الذي يحصل

بفضل "التجربة العلمية" التي تكشف عن ضعف الإدراك الإنساني بالافتراضات النسبية والاستنتاجات القاصرة، هي التجارب التي تجعل الإنسان يستكشف قصوره الأصلي عند ربطه فوضى التجارب بانتظام الطبيعية وحرية النفس، وأنها كلها ضمائر خاضعة لذات أعلى متوارية(10) سيعد انكشافها وتجسدها خروجا من طبيعتها الإطلاقية.

استنتجت الباحثة من خلال أجوبة المبحوثين عدم الاستقرار الجمعي بخصوص توصيف حالة التدين لكل واحد منهم بقولها: "أغلب المبحوثين صرحوا بأن هوياتهم الدينية الحالية هو هويات غير مستقرة ترتبط بنتائج عمليات البحث التي يقومون بها، وغالبا ما نجد بأن هذه الهويات هي هويات دينية بديلة تسد الفجوة بين الهوية الدينية والهوية الإلحادية" ص83.

فإذا اعتبرنا الفئة المبحوثة نموذجا لإحدى الظاهرتين المتقابلتين: 1- التحول من الإسلام إلى الإلحاد، 2- التحول من الإلحاد إلى الإسلام، نجدها قد كشفت عن حالة اضطراب، عدم استقرار بتعبير الباحثة، ناتجة أساسا عن إخضاع العملي (الإيمان الديني) للنظري (السؤال العلمي)، أي محاولة إعادة النظر إلى المعتقد بناء على بحوث علمية، وهذا ينطوي على مصادرة ذات قدر من الخطورة، قائمة على عدم إدراك لطبيعة كل من الجانب العملي والعملي واختلافهما الجذري، خاصة الاعتقاد بالتعاوض المباشر بينهما، بما هو تعويض للإيمان العملي بالحقيقة النظري، وهو ينم عن سذاجة في فهم كيفية ارتباط العملي الإيماني بالنظري العلمي عند الإنسان.

وتفصيل الفارق بين العلمي والنظري، أوقل الفارق بين السلوكي والعقلي، قد يقتضي بحثا مستقلا، وهو ما قد فصل فيه غيرنا ممن سبقنا، لكن حسبنا هنا بيان مختصر :

العملي، أو السلوكي-الخلقي: متعلق بالعادة السلوكية الشرطية بداية، خلال التنشئة، والتربية الخلقية الاختيارية نهاية، بعد البلوغ، ويشرطهما معا ظروف تاريخية واجتماعية معقدة البناء والحبك التي تعدّ سديما يسبح فيه الفرد بوجوده ووجدانه، بما هي القيم العملية الضرورية التي لا غنى عنها للفرد تحددها الجماعة وماضيها الفعلي شكلا ومضمونا.

النظري، أو العلمي-المعرفي: متعلق بطرق التفكير الشرطية بداية، خلال التنشئة، والتفكير العقلي الحر نهاية، بعد النضج، ويشرطهما معا ظروف فكرية وثقافية معقدة البناء والحبك التي تعد سديما يسبح فيه الفرد بفكره ووعيه، بما هي القيم المعرفية الضرورية التي لا غني عنها للفرد تحددها الجماعة وماضيها الرمزي شكلا ومضمونا.

فالواضح هنا أن الوجود والوجدان يقابلان الفكر والوعي، فالأول شعور يتعلق بالبناء الإرادي والثاني إدراك يتعلق بالبناء العقلي، فإذا كان كلاهما

يتعلقان ببناء الجملة العصبية للإنسان، فإن الفارق هو في غموض الأول ووضوح الثاني، فهما من حيث المبدأ من جوهر واحد، والفكر والوعي ليس هو إلا تحول الغموض إلى الوضوح، ومادام الغموض قائما فهو الجانب العملي السلوكي، وما دام الوضوح فهو الجانب العقلي السلوكي، وهما يؤثران تبادليا بينهما، فكيف؟

الغموض لا يَنفذ، غموض الطبيعة عن الإنسان، وغموض النفس عن صاحبها، ولوكان انتهاء الغموض ممكنا لكان نفي الإيمان ممكنا أيضا، فمادام الغموض ما دام الإيمان، أما الوضوح العقلي فعلى كونه أقل حجما من الغموض من حيث السعة واللاتناهي، إلا أنه وليكون حالة سلوكية، فإنه يقتضي مدة يستحيل فيها الشعور الواضح إلى سلوكات عملية طبيعتها الغموض لا محالة، كما أنه يقتضي عدم المباشرة عند التعميم، فليس الفعل أو السلوك ومهما مر عبر غربال الوضوح واضحا أثناء تنفيذه أو القيام به، لأنه سيعود إلى دائرة الغموض مجددا، لكون الفعل والسلوك عند تنفيذهما يحصلان من عالم تاريخي اجتماعي معقّد في تكوينه ونسبي في فهمه، ولما كان فقه التجارب العلمية والعملية نخبويا(11) اقتضى أن يكون تعميم استبصاراتها، أو مداركها الحِكمية، في شكل نصوص تشريعية وأحكام عامة يخضع لها الجميع.

من هنا نتوصل إلى المسار الدائري لتبادل التأثير بين الشعور والإدراك، أو قل بين الغموض والوضوح، فإذا كان الوضوح مطلوبا للاستئناس به ولفهم العالم والذات وإصلاحهما، فإن العودة إلى مسار الغموض، ضروري في الواقع الفعلي كما أنه مطلوب لكونه يشكل منطقة راحة الوجدان، وأصل وعلة الحاجة إلى الإيمان الديني، مع تمييز بين غموضين: غموض الجهل وغموض عدم الإدراك، فغموض الجهل ينتج عن عدم السير في طريق البحث واستشكال الوجود، أما غموض عدم الإدراك فينتج عن السير في طريق البحث وبلوغ حقيقة القصور الأصلي أمام المطلق واللامتناهي غير البشري..

وعليه كان الفارق شاسعا بين واقعية العملي ومثالية النظري، وهو من حيث المبدأ فارق واقعي فعلي يكمن في طبيعة كل منهما، ذلك أن العقل قد يستنير لكن صاحبه يبقى مضطربا سلوكيا، كما أن السلوك قد ينضبط لكن عقل صاحبه يبقى جامدا، لذلك كان السعي الخلقي الجوهري، الذي هو جوهر التجربة الوجودية محاولة الوصل بين الاستنارة العقلية والانضباط الخلقي.

ومحاولة الوصل بينهما إنما هو عين التحري والتبين الطويل المدى، الذي يلتزم فيه صاحبه السلوك السوي، مقابل البحث المستمر والدائم مهما كان عاصفا، وأن إعلان نتائج البحث لا يجب أن تثمر بانقلاب "ذاتي انطوائي" بقدر ما يكون بمحاولة "قلب سلّم القيم الجماعي العام" نتيجة للتجربة العملية والعلمية الحية، وليس لاستبصارات ذاتية انطوائية

لا علاقة لا بالوجود الفعلي ولا بالدين الأصلي أو حتى البحث العلمي الحق.

بحث مستمر هو في العرف العملي الديني مجاهدة، وهو في العرف العلمي المعرفي "تعليق للأحكام"، نهجان مختلفان من حيث طبيعتهما، ونتائج تواشجهما قد لا تظهر إلا ضعيفة وعلى استحياء وذلك لاختلاف طبيعتهما ولأن الغاية هي وصل أقصى العلمي-المعرفي بأول العملي-الديني، ووصل آخر العملي-الديني بأول العلمي-المعرفي، وهكذا دواليك في كدح لا نهائي، نهايته لقاء العلي القدير.

د/محمد عبد النور 2024/05/12

الهوامش:

(1)- الضبط الاجتماعي ومفاوضة الهوية الدينية، دراسة ميدانية لعينة من الشباب الجزائري، إعداد الطالبة: فافة تزبينت، رسالة لاستكمال متطلبات نيل شهادة الماستر في علم الاجتماع الثقافي، جامعة غرداية 2022

(2)- وذلك بناء على المقطع الأول من الشهادتين: (لا إله..) فالشهادة في الإسلام مبنية على نفي مسبق وأساسي لكل آلهة، وهو ما قد يحيل إليه الإلحاد باعتباره "مجرد لحظة" من لحظات الشهادة التامة في الإسلام، أو قل هي "الكفر الصادق" الشارط للإيمان الصادق الذي يجب أن يستتم بإلا الله. وأن محمدا رسوله، فشهادة الإسلام انطلقت من الأشد إطلاقا إلى المتعين وهو شخص محمد (ص). ومعنى ذلك أنها قد تكون مجرد فترة ومرحلة انتقال من الإيمان التقليدي والموروث إلى إيمان البرهان والتجربة الشخصية، فترة ومرحلة انتقال فردية، أو حتى جماعية، فحتى لو كان الأمر مرتبط بفئة هي جزء قد يكبر أو يصغر من المجتمع، إلا أنه في العمق تعبير عن ما يحصل في العقل الجمعي من محاورة ذاتية، ستنقله في الحالة الطبيعية الملتزمة بالبحث عن الحقيقة وإتيان شروطها وأهمها التأني والبعيدة عن التسرع وتحكيم الانطباع إلى إعادة استكشاف الدين -الإسلام- روحا وشريعة وتبنيه بأسسه التي يختص بها وهي أنه دين عقلي المسحة طبيعي المنبت، أو قل هو الحنيفية بعينها..

(3)- الواضح أن مسألة سلامة النص القرآني تعدى الوعد الوارد في القرآن ذاته (الحجر 09)، فقد غدت محفوظية النص القرآني حقيقة تجريبية، من خلال اتفاق ملياري مسلم على نصوصه إلى غاية اللحظة، رغم قيام نصه على عشر قراءات مختلفة، لم يرد عليها أي اختلاف حقيقي يمكن ذكره .

(4)- كما أسس له التقليد الابراهيمي في البحث عن الذات الإلهية (اختبار النجوم والكواكب) وإعلان الكفر بالآلهة قبل توصله إلى اكتشاف حقيقة الإله الواحد (وأعتزلكم وما تعبدون).

(5)- أشرفت على رسالة جامعية بعنوان: التجربة الدينية وصياغة الخطاب المسجدي، من إعداد: بلحاج رفيس، جامعة غرداية، 2018 سأعود إليها ضمن نفس هذه السلسلة لعرض بعض تفاصيلها نقديا..

(6)- لست أهتم هنا بالظاهرة الأبرز وهي القطبية التي أصبح الإسلام يتمتع بها، أعني أن الإسلام أصبح الدين الأكثر جاذبية للأفراد في المجتمعات الغربية من المعتنقين للمسيحية خاصة وحتى نسبة من أصحاب الديانات الشرقية، وإن كانت ذات دلالة كبيرة في سياق الدراسة، إنما أردت التدقيق ليكون تقابلا بين الإسلام والإلحاد ولعلّة أبينها في صلب النص .

(7)- أتحدث عن الإلحاد بما هو "كفر صادق" بعيدا عن ابتذال المقلدين، لأن الكثير ولعل الأغلب منهم يشكلون جزءا من ظاهرة الانبهار بالقوي واتباع المغلوب للغالب، لا غير، وهو ما يعني أننا يجب أولا أن نتحرّى في هذا الظاهرة درجة الجدية والصدق في البحث وعدم الوصول إلى جواب وبلوغ درجة الانسلاخ التام عن العقائد، بما هو كفر صادق، ذلك أن الحصافة ستدل صاحبها على أن الإيمان أيا كان، بمجرده، هو مصدر للدافعية الدنيوية كحد أدنى..

(8)- اعتبار الجدة في ظاهرة الإلحاد هو من باب جدة بلوغ الإنسان إلى أقصى التحكم في الطبيعة بفضل العلم الطبيعي السببي، وبلوغ الإنسان إلى أقصى حريته الفردانية بفضل الفلسفة الوجودية الذاتية، أما الالحاد فهو كل استنقاص يطال الذات الإلهية، وهو ما تدل عليه الآية: "يلحدون في أسمائه".

(9)- يبقى أن ما بعد لا إله إلا الله، تنتج المضامين العقدية والتشريعية التي تتأسس تاريخيا وإنسانيا بشكل متدرج، وهو ما يفرض الشطر الثاني من الشهادة في الإسلام: "محمد رسول الله" بوصفه -صلى الله عليه وسلم- القائم على تنزيل القيم الفطرية التي ذكّر بها الوحي في سياق اجتماعي تاريخي بالحكمة الإنسانية الاجتهادية، بما هي سياسة في إنفاذ قِيم الدين القيّم بالشكل العقلاني القائم على التدرج النفسي والتقدير الظرفي، بما هي نسبية شبه مطلقة في الالتزام بمديات إمكان التنزيل من حيث الاستعداد النفسي ومناسبة الظروف بمنطق: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها"، هذا ما يجعل من الإسلام دينا: طبيعيا وعقلانيا، أعني ما تشير إليه عبارة "محمد رسول الله"، بينما العبارة الأولى: "لا إله إلا الله"، تدرجه في خانة الديانات السماوية: التوحيدية والاتباعية .

(10)- على أن الملحد ألّه المجرد من الطبيعة (الضرورة السببية) وأله المجرد من النفس (الحرية الذاتية)، وهما في الجوهر معا تأليه ضمني وبالجوهر وبالقصد النهائي لـ"العقل" وصاحبه "الإنسان."

(11)- الحديث هنا عن نخبوية "فقه التجارب العلمية والعملية" وليست التجارب لذاتها، لأن التجارب العلمية والعملية أمر عمومي متاح للجميع بلا استثناء لمجرد كونه حالة بشرية سوية: أعني عاقلة وناضجة.

في أولوية مبدأ العمل والفعالية في العلم والعمل على التكديس والتكاثر في الفكر والقول

موازنة بين رأيي حكيمين حول علاقة النخبة بالجمهور

كان الدافع لأول كتابين نشرتهما (1) عمليا محضا، الأول شرحت فيه لأفكار عالم النفس الاجتماعي غوستاف لوبون من وحي الانتفاضة العربية التي انطلقت من تونس 2010 وشملت أقطارا كثيرة إلى غاية حراك الجزائر والسودان 2019، حيث كانت الغاية منه ترشيد الحركة الثورية الواسعة والناشئة على ضوء أفكار لوبون الواردة في خاصة في كتابه "روح الحشود" أو "سيكولوجيا الجماهير."

حيث كانت المناسبة هو تدريسي لمقياس علم النفس الاجتماعي الذي اعتمدت فيه الكتاب مقررا للمادة، إذ كانت قصتي مع الكتاب قديمة، جذبني إليه الفكر الحي الذي يعالج به قضية الحركة الجماهيرية والمعروف عن المؤلف صاحب الذهن الحاد أنه واكب بكتاباته التحولات السياسية التي حصت في فرنسا -وأوروبا عامة- خلال فترة حياته، فكانت بذلك أقرب التجارب الجماهيرية في التغيير إلى حركة الانتفاضة العربية، فرغم أن نظرته بدت وكأنها استصغار من شأن الجماهير خاصة من حيث انطلاقه من فكرة لا عاقلية الجماهير، إلا أنها كانت في العمق تعقيلا للجماهير أكثر من كونها احتقارا، وهو في النهاية لم يقدم إلا توصيفا موضوعيا لملاحظاته عن الجماهير، وأذكر أن أحد طلبتي ناقشني في أفكاره معتبرا فكره يخدم الاستبداد والديكتاتورية، ولكأن حكاية ابن خلدون تتكرر مع لوبون، حين اعتبر الأول مؤسسا لعلم اجتماع سلطاني !

من هنا قررت تحرير المحاضرات الشارحة لأفكار لوبون بوصفها توظيفا لتراث نظري علمي في توجيه الرأي العام المنتفض، فضلا عما تحتويه أفكار لوبون من طرافة ممزوجة بحس التأسيس العلمي رفقة غابريال تارد لتخصص فتي تطور بعدهما كثيرا جعل منه من آباء العلم المؤسسين، خاصة وأن موقفه كان وسطا من فردانية تارد ونزعة دوركايم الاجتماعية، فبقدر ما اعتقد بالانصهار القهري للفرد داخل الجماعية تكلم حينها عن فن قيادة الجماهير وروح القيادة الطوعية.. عموما كانت محاولة مني لإحياء فكرة مغمورة في مكتبات العلوم الاجتماعية في وقت مناسب لتوقيت العالم العربي، ولئن لم أعلن ذلك صراحة في الكتاب إلا أني أردته مواكبة وتوجيه غير مباشر للجماهير، تولت الدار المتوسطية مشكورة نشره في الأقطار العربية.

أما الثاني فجاء شرحا لكتاب علمي آخر شهير هو كتاب "النظرة العلمية" لبرتراند راسل، كان الشيخ جودت سعيد يستشهد به كثيرا، وذلك بدافع عملي مباشر هو العودة إلى منابع الثقافة العلمية الحقة

والرصينة للعلم الحديث وغرسها في الأوساط الطلابية التي أضحت تبتعد عنها جيلا إثر جيل إلى غاية اللحظة مفتقدة للتكوين العلمي المستند إلى أمهات الأفكار فضلا عن فقد صلة الربط التاريخي لتطور العلم التجريبي الحديث.

كذلك كان تدريسي لمقياس فلسفة العلم فرصة لاعتماد الكتاب كمقرر ومن ثم تحرير المحاضرات للنشر ضمن كتابي المعنون بـ"المجتمع العلمي"، فلم يخل الكتاب أيضا من مسحة سياسية تمثل جوهر التناظر الذي اعتقد أني وفقت في الوقوف عليه، إذ وفضلا عن تأكيده نزوعي العملي التوظيفي للمعرفة العلمية من حيث الربط بين الاستثمار العلمي في أهم مسألتين اجتماعيتين راهنتين :(2)

الأولى هي قوانين الفوران الاجتماعي اللحظي وكيفيات ترشده بالتفسير العلمي، وهو الفوران الذي بات حالة ثابتة بين الجماهير العالمية راهنا منذ حركة الربيع العربي وصولا إلى جل مجتمعات الحداثة ..

الثانية هي أصول الفكر الحديث وربط الطالب بالجذور التي يقوم على التعلم العالي راهنا في كل جامعات العالم، حيث بات التعليم المنهجي والموضوعي بالمنظور الحديث السائد في جل الجامعات على تفاوت..

لذلك فإن عناية راسل بالتاريخ العلمي لم تشغله عن إظهار الرؤية السياسية المتوافقة مع فلسفته العلمية، وهو المؤسس للنزعة التحليلية في العلم، والتي أسست هي الأخرى لما بعدها من تطورات مهمة في العالم الانغلوفوني؛ فقد تميز راسل بين التحليليين بقلمه السيال وأسلوبه البسيط في علاج عديد القضايا المركزية بذهن وقد كتب في التربية والسياسة ما يكشف عن فكر غزير، فضلا نشاطه السياسي الذي أدى به إلى السجن في عمر الثمانين، عدى كونه صاحب نظرية في الرياضيات ومؤرخا للعلم، و قد تولت دار كتابك للنشر مشكورة بطبع كتابي الشارح لأفكاره وتوزيعه في الجزائر.(3)

أما استكشافي للتناظر في الرؤية السياسية بين الرجلين: أقصد لوبون وراسل، فكان انطلاقا من أن اجتهاد الأول قام على أساس ملاحظته للتقلبات التاريخية التي قادتها الأغلبية الشعبية (الجماهير) فقلب جوانب النظر فيها، مستخلصا أهم خصائصها، إذ بلغ فيها حد القول بتغلب الغوغاء والفوضى على الأوضاع، أما الثاني فانطلق من الإمكانات التي يتيحها العلم التجريبي للأقلية العلمية (النخبة) للتحكم في النظام الاجتماعي، فبلغ به حد القول بتحسين النسل لتمكين الرفاه والنظام في المجتمع.(4)

كما أن التناظر حاصل أيضا في الموضوع أو جهة المقاربة، ذلك أن الأول عني بالجماهير وهي حرة-منفلتة وهي تمارس قهرا حتى على قادتها، بينما عني الثاني بالنخب وهي علمية-مطلقة اليد تمارس الضبط حتى على نفسها، حيث تخلق الأولى حالة

الفوران والاضطراب الذي يعيد الإنسان إلى الوضع الطبيعي غير ممكّنة من إحداث حالة تركيب تاريخي، بينما الثانية تؤدي إلى حالة صناعية تقطع مع الطبيعي، وكلا الوضعين مؤديان إلى حالة من الركود والجمود؛ فكيف يمكن تحقيق حالة من الاتزان بين الوضع الجماهيري الطبيعي (الفوران اللحظي غير المتحكم فيه) وبين الوضع النخبوي الصناعي (العقلانية الباردة المتحكمة في الوضع)؟

لابد من الملاحظة أولا أن السؤال يقوم على مفارقة مهمة مفادها أن النخبة لا تنفصل عن جمهورها بل هي جزء منه منصهرة معه تعيش همومه وآلامه وتعبر عن جوره الثقافي، فضلا عن أن الجمهور في الأصل أن يكون واعيا بإواليات ثقافته أولا وإحداثيات قضيته ثانيا، أما أن الضرورة تقتضي التراتب فيجب أن يكون تراتبا على ضربين، تراتب علمي وتراتب عملي، فأما من الناحية العلمية فتنتخب النخبة بناء على عطائها العلمي المشتبك مع قضايا المجتمع علميا لا على الرتب والعناوين العلمية، وكذلك التراتب العملي يجب أن يحصل الانتخاب فيه على أساس العطاء العملي والانخراط الفعلي في المجتمع، لا على أساس المكانة والجاه.

بهذا يمكن قلب موازين انتخاب كل النخب، الذي يجب ان يكون حسب إقدامهم وكدحهم العملي المباشر كل في مجاله لا على أساس شهادة أو عنوان لا دليل عليه، وقد يكون هذا الانقلاب لو حدث أحد المفاتيح المهمة للخروج من أزمتنا المستفحلة: فلا يرتقي الطبيب طبيا إلى بعد إنجاز عملي، ولا يرتقي الأستاذ كذلك إلا بإنجاز بيداغوجي أو علمي مشهود، ولا يرتقي الاقتصادي بوراثة المال لكنه بتحصيله بجهده، ولا العسكري يرث مرتبة إلا بإنجاز عسكري، وهذا ضمن إطار إصلاح يمكن نعته بالانتقال من الانتخاب النظري إلى الانتخاب العملي.. والله أعلم وهو الموفق، د. محمد عبد النور، 2024/03/26

الهوامش:

-(1)الكتابان هما: الأول: محمد عبد النور، حاشية على روح الجماهير: صعود الحضارات وانحطاطها، الدار المتوسطية للنشر، تونس 2014، الثاني: محمد عبد النور، المجتمع العلمي، أسسه النظرية وغاياته الروحية عند برتراند راسل، دار كتابك، الجزائر 2016.

-(2)كنت ولا أزال دائما نزاعا إلى أن تكون الكتابة أيا كانت، حتى الأكاديمية منها، ذات نزعة وظيفية محضة، أعني أن أي فكرة يمكن يصوغها عقل كاتب لقارئه لابد وأن تحمل في كمونها على الأقل، إن لم بشكل مباشر، شحنة من التوجيه العملي، أعني تحديدا أن تكون النصوص حاملة لاستشكالات الكاتب للقارئ لتجعله أولا يشعر بوجود الأزمة فيخرج عن الشعور بالراحة، ثم تجعله ثانيا يفكر مع الكاتب عن حل للأزمة أو المشكلة، وهذا تخليا عن الكتابة التخزينية والتكديسية التي قد في رقن الحروف أو تصوريها متعة تنتهي بانتهاء الكتابة فلا تتعدى إلى

القارئ أو تهديه إلى فكرة أو عمل، والمأمول هو أن تقول نخبة من الكتاب والمدونين تحمل هذا الأسلوب الجامع بين التركيب اللغوي الجزل والمتين وبين الكمون الفكري المحفز..

-(3)اعتماد الأسلوب الشارح؛ إن أي كاتب في بداياته وخلال مراحل تكوينه وحتى عند نضجه التام لابد له أن يستند إلى نصوص سابقة عليه، يقوم بانتقائها، استخراجها وشرحها بأسلوب أقرب إلى القارئ وأقرب إلى الواقع الذي يتباعد عنه النص الأصلي، وذلك مهما علت مُكْنَة الكاتب وعلى كعبه الأسلوبي، إلا أن المضامين العلمية لا يمكن أن تكون بالمتانة والدقة والإحاطة إلا بالاستناد إلى "تقاليد علمية" عريقة فيها يؤصل كل إبداع، بل إن درجة إبداع الشارح يتصبح ممكنة القياس وواضحة عندما يبني إبداعه على السابقين، وقديما قيل لو قيل لكلمات الكاتب ارجعي إلى أصلك لما بقي له حرفا يدعي ملكيته، بمعنى النص لا بحرفيته ندرك أهمية ومعنى أن نوطّن أنفسنا على الأسلوب الشارح، الذي هو أول درجات التعليم والتكوين، فكثير من طلاب العلم عندنا للأسف لا يقوون على تحرير بحث أو رسالة باعتماد أسلوبهم الخاص في نقل أفكار ما يقرؤون فتجد أغلبهم يقع في المحظور، البلاجيا أو الانتحال الحرفي أحيانا ودون حياء، وقس على ذلك من ارتفع نجمهم في سماء الشهرة والنجومية بين الناس ممن يأنفون "عقل نصوصهم" إلى من سبقهم في العلم ردها يحومون ويجولون في عالمهم، فلا تجدهم إلا مدعين لإبداع فتجدهم كالطير الهائم في جو السماء لا يكاد يفقه عالما أو مجتهدا إلا ارتحل إلى آخر يدعي استيعاب كل فكره باختزاله في كلمة أو كلمتين، وتلك لعمري آفة لابد من أن ننتبه إليها لئلا يتأبد العقم الفكري والجهل المركب.. والله المستعان .

-(4)والواقع أن المنظوران ليسا فقط تعبير عن نزوع أيديولوجي في الإطار العلمي لكلا المفكرين، بقدر ما هو تعبير عن اختلاف الطبائع بين الشعوب اللاتينية التي ينتمي إليها لوبون، والمعروفة بطابعها المزاجي الأميل إلى العاطفية، والشعوب السكسونية التي يغلب عليها طابع البرود والرتابة سيكولوجيا الأميل إلى العقلانية، ولعلها العلة نفسها التي جعلت المفكرين ينحوان بفكرهما باتجاهه.

وما يعزز هذا الفرض هو أن ذروة الفكر القاري الذي تمثل في المدرسة المثالية التي هي في جوهرها درس في الثورة على الأوضاع الطبيعية لإثبات إنسانية الإنسان، حيث كان هيغل أكبر المتأثرين بالثورة الفرنسية لما وجد فيها أنها التنفيذ الفعلي لمشروعه الفكري، وعبر ماركس عن هذا المشروع بشكل فعلي عند قلبه لجدل النظر والعمل، فضلا عن فرنكفورت النقدية التي تبنت خطابا شديد النقدية مقابل انزواء صوفي بين جنبات الحروف والنصوص، ورغم تراجع النزعة المثالية فعليا وعلى علاقاتها المضمونية بعد كانط، إلا أن النقدية الكانطية والشكية الديكارتية تبقى إلى اليوم المعين المؤسس لكل منظور

ساع للنظر بعين النظر الموضوعي والنقد العقلاني للحضارة الحديثة.

أما راسل فهو من آباء النزعة التحليلية التي هي في جوهرها تنفيذ للعقلانية والنقدية على ما كان لحظة عند ديكارت وكانط، وهو الاقتصار العلم دون متعلقه الرئيس، أعني عزله العلم عن الإنسان، فغدى العلم ميتافيزيقا في حد ذاته فيما سمي بالعلموية، التي لا شك أنها انتصرت حضاريا وتفوقت، فكان أن التحليلية التي هي في جوهرها وقوف عند الجزئيات الفعلية لتفكيكها بالمنطق والتجربة الأقرب إلى المزاج النفسي السكسوني البارد، غير المتطلع إلى التأثير اللحظي الشامل على العالم، لكنه المتطلع إلى التعامل مع الجزئيات الصغيرة التي تعترض السير الطبيعي لحياته، بلا نظر في "الشمولي اللحظي" والحقائق الكبرى المؤسسة للواقع، أو هي أصلا لا تعترف بوجود حقيقة كبرى يمكن أن تهيمن على الواقع، وهو ما أنتج فلسفة التحليل اللغوي والفلسفة النفعية التي تقوم على حقيقة الانطلاق من الجزئي الرمزي أو الفعلي، وهي ذاتها الرؤى الفلسفية التي تشكل العمود الفقري الفكري للرأسمالية المهيمنة راهنا، وبالتالي فهي تتموقع في الغالب في جانب محاباة النظام الرأسمالي .

وذلك مع تداخلات، عندما أصبحت مذاهب مثل الوضعية والماركسية أداوت مهمة في يد الرأسمالية تحتاج إليها سواء معرفيا لقطيعتها مع المتعالي وركونها إلى الطبيعانية، وكذا من الناحية العملية لتقديمها النقد الداخلي للرأسمالية، فهو نقد يمتح من ذات المادية التاريخية كما في الماركسية من الروحانية العلموية كما في الوضعية، وهي بالمقابل تبتعد عن قبول الفكر النقدي الثاوي عمليا في الأعماق الاجتماعية للشعوب الغربية والمسلمة لتضمن ثقافتهما التأسيسية على المنظور الإسمي المخلّص من الروحانية الواقعية والمادية التاريخية الحاكمان للتاريخ الحديث، أما الناحية المعرفية فقد انغمر التراث النقدي بين التجاهل الواعي للنخب والغفلة المستديمة للجماهير. 2024/03/26

مفهوم الاركتكتونيك عند شارل ساندرز بيرس

أو في البناء الهندسي للمعرفة العلمية المركّبة

يتعلق موضوع الارتكتونيك بالبناء الكلي للمعرفة الإنسانية، حيث كانت الغاية من اقتراح "الهيكل الهندسي العام للمعرفة"(1) تصنيف أنواعها المختلفة، وتفسير العلاقات الموجودة بين تلك التصنيفات؛ فالنظام المعماري للمعرفة -حسب بيرس(*)- يقوم على تقسيم المعرفة حسب وضعها كـ"علم"، ثم يفسر العلاقة المتبادلة بينها كتخصصات مختلفة، معتقدا بأن الفلسفة يجب أن تتموضع في هذا النظام النسقي المعرفي كعلم أيضا.(2)

استقى بيرس طموحه في هندسة كل المعرفة وموضعة الفلسفة داخلها انطلاقا من نموذجه الفلسفي الأعظم: كانط، وهي المهمة التي أصبحت القضية المركزية في أعماله الأخيرة، على أن إيمانه بفلسفة نسقية مرتبطة منهجيا بكل التخصصات العلمية الأخرى كان هاجسا له طوال حياته الفلسفية.

في أعماله الأخيرة بدأ بيرس بتنظيم وتنسيق فلسفته في علاقتها بالحقول المعرفية الأخرى، على أن الأهم بالنسبة إليه هو تمكنه من توضيح بنية فكره الفلسفي في ارتباطه بالمجلات المختلفة.

وضع بيرس فلسفته ضمن التصنيف التراتبي للعلوم، وذلك في أعماله: مجلة معهد كانجي أبلكيشن 1902، مراسلاته مع أصدقائه، وبعض كتاباته المنشورة، حيث اعتمد وضع فلسفته ضمن التصنيف التراتبي للعلوم، الذي فيه يصبح كل تنظيم للمعرفة الإنسانية علما، وهذا يعني أن تخصصات مثل: التاريخ، الدراسات البيوغرافية، النقد الفني أصبحت كلها علوما.

إن العدد الكبير للعلوم الذي نتج عن التصنيف البيرسي للمعرفة يكشف عن الحاجة إلى تصنيفها بطريقة عنقودية، تفريعية(Sub-divide) ، ورغم أنها جاءت تفريعات تفتقد الوضوح وتتسم بالغموض، إلا أن ما كان واضحا تماما هو اعتباره الفلسفة "علما معياريا للاكتشاف"؛ فماذا كان يعني بيرس عندما ربط الفلسفة بـ"الاكتشاف" و"المعيارية"، أو بعبارة أخرى ما هي الشروط الضرورية التي يجب أن تتوفر في الموضوعات التي تعالجها الفلسفة؟

رغم صعوبة الإقرار بدقة هذا التصنيف للفلسفة، إلا أن الواقع يؤكد بأن الفلسفة تشترك في بعض التصورات مع الرياضيات، كما تشترك في الاهتمام بالكشف العلمي مع العلوم التجريبية والفيزيائية، كعلمي الكيمياء والفيزياء، وذلك ما جعل من الفلسفة "علما معياريا للاكتشاف."

أما تصنيف بيرس التراتبي للعلوم في علاقته بالفلسفة والبينذاتية التراتبية للفلسفة فهو كما يلي:

1- الرياضيات، 2- الفلسفة ويتضمنان:

أ-الظاهراتية. ب- العلوم المعيارية، وهي:

i- الجماليات، ii-الاخلاق، iii-المنطق، التي تتضمن هي الأخرى:

a- النحو الفلسفي، b-المنطق النقدي، c-المنهجية، iiii-الميتافيزيقا،

3-العلوم الفيزيائية..

ترجمة: د. محمد عبد النور 2024/02/28

الهوامش:

(*)- المقال الأصلي (Charles Sanders Peirce: Architectonic Philosophy) :

المصدر (Internet Encyclopedia of pfilosophy: a peer-reviewed accademic resource)

(1)- يتعسر تعريب مفهوم الاركتكتونيك بلفظ واحد، لذلك فقد تكون العبارة أعلاه أجزل الترجمات الأمينة؛ وقد استعمل اللفظ أبويعرب المرزوقي بأصله الأجنبي في بعض مقالاته، وهو ما نجد أنه مفهوم كشفي مهم جدا في المعرفة من حيث كونه صيغة تصريحية بكيفيات بناء المعرفة عند صاحبها، فهي ضرب عال من ضروب "الوضوح المنطقي" البعيد عن تعمد الغموض الذي يقع فيه بعض الفلاسفة القاريين خاصة مثل هايدغر ومن لف لفه من المفكرين والكتاب العرب ومادرج عليه من الاكتفاء ببيان نتائج الفكر دون الالتزام بتوضيح مقدماتها، أعني الكشف عن كيفيات وصول العالم أو الفيلسوف إلى النتيجة التي توصل إليها، وهذا الوضوح يجعل من العلم بما هو آليات تعليل وبرهان متاحة للجميع بلا احتكار يتغيا إبقاء التلميذ تلميذا للأبد، بل ويحرم الأجيال من إمكانية تجديد الأنساق والإبداع ..

وليس مبالغة إن قررنا أنها تطوير منطقي للسمة المميزة للمثالية الألمانية التي تتميز بتعقد الفكر وتركيبيته، وكأن بيرس بلغ بالمثالية مداها الأقصى من جهة وقربها إلى النزعة التحليلية..

(2)- من خلال بحثنا في الدلالة الفلسفية للفظة ارتكتونيك في عدة قواميس وجدنا ما يلي-علما أن الأصل اللغوي للكلمة طبعا يشير إلى الهندسة أو بالتحديد الأصل الهندسي لبناء معين-: هي الميتافيزيقا أو الارتباط بالتصنيف النسقي للمعرفة، وهو شبيه بالهندسة خاصة ما تعلق بالتنظيم المحكم، كما يعني تقنيات البناء، وهو البناء المنظم ذو البنية المتوافقة مع مبادئ التصميم الهندسي، وهو الارتباط بمبادئ الهندسة... إلخ، ما يشير إلى علاقة التعريفات كلها بالتعريف البيرسي ذاته للفظ، فالواضح أنها مستقاة من صياغته هو للمفهوم..

أيضا من مصادر مفهوم الأركتكتونيك سابق لكانط، وهو يوهان هاينريش لامبرت وهذا نصه] :وفي كتابه : «أساس الأرشيتكتونك Architektonik اونظرية العناصر البسيطة والأولية في المعرفة الفلسفية والرياضية» (في مجلدين، ريجا، سنة ١٧٧١) اقترح اصلاحاً للميتافيزيقا عن طريق تحليل مصادر وتكوين ونمو التصورات الأساسية والبديهيات في الميتافيزيقا والعلاقات القائمة بينها بعضها وبعض . وكان يهدف إلى نقاذ الميتافيزيقا ضد هجمات المذهب الحسي والشك ومدارس الادراك العام والفلسفة الشعبية، وذلك بعرض الميتافيزيقا على أساس فكرة الظواهر. وفي هذا الكتاب قام بمناقشة تفصيلية وتمييزات دقيقة بين المعاني البسيطة الشائعة والبديهيات والعلاقات المتبادلة الأولية التي تعالج في كتب الميتافيزيقا التقليدية.

وكان لهذه التحليلات الدقيقة تأثير واضح في توجيه كنت إلى نقد العقل المخض. وقد عترف كنت في مراسلاته مع لمبرت بما لكتاب « الأورغانون الجديد» (من تأثير عميق في توجيه أفكاره) [.المصدر موسوعة عارف].

ابستمولوجيا توماسيللو من خلال كتاب تطور الفاعلية البشرية

كتاب يستكشف الفاعلية الإنسانية بشكل تجريبي دقيق جدا، وبأسلوب سلس وممتع، يعجب القارئ من صبر مؤلفه على تمحيص تلك التفاصيل الدقيقة للفاعلية من أضعف الكائنات العضوية إلى أرقاها: الإنسان، يواصل فيه مايكل توماس الجهد التأسيسي لكل من كانط وبيرس.

حيث أنهى الأول تآليفه بالانتروبولوجيا البراغماتية التي سعى فيها إلى استكشاف تشكل العقل البشري من منظور علم نفس النمو.

أما الثاني فقد وسع آفق الرمز ليشمل الوجود بدل الاقتصار على الإنسان، فاتحا بذلك أفق تجديد النظر إلى الإنسان من منطق إعادة تأسيس الحدود بين الوجودين العضوي والواعي للكائنات.

ينطلق توماسيللو من التسليم بكعب البشر في مجال الفاعلية التاريخية، أي التأثير في الوجود الاجتماعي والطبيعي من منطلق الإرادة القصدية، فليس من المبالغة القول بأن الرجل وريث الكبيرين كانط وبيرس.

توماس هو أستاذ علم النفس والأنثروبولوجيا في جامعة داك بالولايات المتحدة، والمدير المشترك لمعهد ماكس بلاك للانتروبولوجيا التطورية بلايبزيج، فهو وريث الثقافة العلمية الجامع بين الفلسفتين التحليلية والمثالية، صاحب أهم التآليف في العلوم الاجتماعية راهنا :

1- التاريخ الطبيعي للمعرفة البشرية
2- التاريخ الطبيعي للأخلاق البشرية
3- تطور الفاعلية البشرية
4- صيرورة البشر
5- المعرفة البشرية
6- أصول البشر

باحث مبرز جدير بالإصلاع على أعماله، ولم يترجم له إلى العربية إلا :

1- الأصول الثقافية للمعرفة البشرية
2- الثقافة والمعرفة البشرية..

د. محمد عبد النور 2024/03/12

هامش: إن أعمال توماس ذات مسحة فلسفية عميقة لا تنكر، كما أن سياقات أعماله توظيف التجريبية والتطورية في سبيل تحقيق المنظور الابستمولوجي الذي لا يمكن أن نسحبه منه بمنظور تخصصي ضيق، فهو كما تقدم سعى ويسعى بدأب للانغراس ضمن ركح تعريف الإنسان وفاعليته ضمن الابستمولوجيا النقيضة للمنظور الطبيعاني، فضلا عن ثلاثياته التي هي محاكاة صريحة للثلاثية الكانطية، في

العقل والعمل وملكة الحكم، ذلك الذي يهمني تحديدا كمتابع لتطور المسألة الابستمولوجية، فضلا عن كون التفلسف اليوم يقتضي التخصصية العلمية كيما يكون تفلسفا بحق، حتى أن الفائدة المرجوة ضمن إطارنا الفكري من اجتهادات كاجتهادات توماس هي تتبع تطور تعريف الإنسان، وهو أهم ما حققه، حتى لا نسقط مجددا في تكرار خطأ القراءات السطحية التي عاني منها ابن خلدون وغيره من النقديين الذين ضاع عمق اجتهاداتهم بسبب الغفلة عن قصودها العميقة، وهو ما يجعل من التجريبية وحتى التطورية مجرد أداوت -وليست غايات كما عند الطبيعانيين- توظف ثمراتها في سياق الركح الابستمولوجي الذي أؤكد أنه انطلق من كانط مرورا ببيرس، فمن غير الحصيف تجاهل العمل الأخير لكانط "الانتروبولوجيا البراغماتية" الذي كان في عمقه البداية التنفيذية العلمية الحقيقية لمشروعه النقدي، فضلا عن كون أن التطورية لم تكن إلا لحظة وظيفية عند بيرس فتح بها الأفق لتجديد فهم الإنسان كغاية، هكذا في نظري يجب قراءة المنتج الغربي بعامة بطريقة وظيفية بعيدا عن الطريقة الموسوعية والتعليمية، وأنها الطريقة الوحيدة لتجاوز البقاء تلاميذ تجميعيين للمعرفة والفكر بلا حول ولا قوة، وهذا ما كان علي بيانه.

أجوبة

إشكالية العلاقة بين الهويتين الطبيعية والتاريخية

سؤال: استفسر بشأن حدود الاتصال والانفصال بين الطبيعي والثقافي لتفسير تطور الظاهرة العمرانية في ظل ثنائية التفاعل الأداتي والغائي خاصة مع تآكل الحدود بينها في الراهن الثقافي اليوم وكيف يفسر ذلك تنامي مظاهر العنصرية الثقافية بين المجتمعات العالية اليوم هل هي نكوص للطبيعي بفعل الوصل بين الطبيعي والثقافي ؟ ولما تحقق فعلها العنصري تحديد ؟؟ ..لا أدري لفت انتباهي هذه الفكرة واتمنى ان اجد توضيحا من حضرتكم مع تقديري لجهودكم الفكرية المميزة...

الجواب:

الأداتي طبيعي والغائي ثقافي. الطبيعي حاضر على الدوام في أي واقع اجتماعي تاريخي، إنما الثقافي هو الذي يظهر فيقوى فيخفت حسب كل مرحلة وإنسانها، وهو مرتبط بتخلي الإنسان عن غفليته وإخلاده إلى وعيه وإرادته وحركته، فالمقصود بالثقافي هنا هو التاريخية بما فعل الإنسان وإرادته بما هما مؤثرين وفاعلين في الوجود الاجتماعي..

يمكن أن أفهم من قولك "تآكل الحدود" هو انحسار الغائي لصالح الأداتي. وبالفعل فإن تنامي التحيزات العنصرية هو دليل فقدان للروح الثقافية التي يتحد الإنسان وفقا لها "كهوية ثقافية عليا" بعيدا عن الهوية الطبيعية. والمعلوم أن الهويات العنصرية اليوم لم تعد طبيعية بالمعنى الحقيقي، وأقصد القرابة الدموية. إنما أصبحت هويات أيديولوجية تقوم على هوية مصطنعة مفروضة على الأفراد:

1- لا هي طبيعية صرفة: فالانتماء العائلي والقبلي بما هو انتماء قرابي واسع الامتداد أصبح مفتتا بين قوميات عرقية وطائفيات دينية.

2- ولا هي ثقافية متسامية: فالرابطة الأخوية بما هي انتماء اختياري واسع الامتداد أصبح مفتتا بين أمم تبتعد عن جذرها الحضاري وأخرى تراوح فيما دون الحضارة.

لذلك فيمكن أن نتفق اليوم أننا في مرحلة ابتعاد ثقافات عن تساميها الذي كان يسمها ماضيا، وأخرى تبتعد عن طبيعتها الحقة الذي كانت عليه، فأصبحت الثقافات اليوم تعيش "بينَ-بين" لا هي طبيعية ولا هي تاريخية. إنما ضرب من الهويات تم تثبيتها في مرحلة معينة من التاريخ فتجمدت مفهوم الهوية لديها وأصبح مقدسا، هذا الجمود الثقافي للانتماء الهوياتي هو الطابع الذي يسم جل مجتمعات اليوم على مختلف أشكالها ومستوياته، بما فيها الهوية الوطنية الذي يشمل جميع الكيانات القائمة على

مبدأ "الدولة الحديثة" والتي دائما ما تجمد على تعريف وتمثل محدد متفق عليه لا يتجاوز، بحكم ضرورات تحقيق مبدأي الوحدة والنظام .

لذلك، فإن الهوية النموذجية أصبحت مفقودة لا بشقها الطبيعي، وأقصد به الكيانات القبلية الواسعة الامتداد والقائمة على القرابة الدموية الحقيقية. ولا بشقها الثقافي، وأقصد به الكيانات الأخوية الواسعة الامتداد والقائمة على الانتماء الحضاري الموحد، الذي يجعل من الانتماء الطبيعي أداة على غرار تقسيم الميراث، أما الاختلاف الثقافي داخل الحضارة الواحدة فلغاية الوحدة الإنسانية التي تعتبر غاية الديانة الأخيرة .

وعليه، فإن التساؤل الجدير يتغيا في عمقه البحث عن أساس ثقافي مبني على فكرة "تجاوز الذات الثقافية الطبيعية" لبناء "ذات ثقافية متسامية" تتجسد واقعيا في مفهوم المنفعة العامة والتعارف بين الشعوب، والابتعاد عن الصراع سواء داخل الهوية الإسلامية الكبرى وبين أبناء الحضارات المختلفة، وهذا كله لا يبنى بمجرد الرغبة والتشهي بقدر ما يقوم على حقيقة "التغلب الحضاري"، لأن النموذج الموصوف خاص بقيم الإسلام التي تطرد المسلم الذي لا ينتمي إليها وتجذب إليها غير المسلم الذي يؤمن بها ويعمل لها.. فالتغلب يكون لغاية تحقيق القيم التي تحاربها الحضارات التي تقوم على أساس فكرة "العبد والسيد" بينما حضارة الإسلام ليس فيها إلا أسياد دنيويين على أنفسهم وهم في الوقت ذاته كلهم عبيد ليس لآلهة دنيوية لكن لإله خالق يستحق أن يعبد.. والله أعلم. د/ محمد عبد النور 2024/10/21

الحنيفية المحدثة أصلا وفصلا.. محاولة

السؤال: من عادتي أحب فهم المصطلحات وعند قراءة كتابك اسس العلوم الاجتماعية لو تفضلت ان تفهمني المعنى الاصطلاحي في كلمة التقليد الحنيفي السطر الاول صفحة 12 الصفحة 13 في الفقرة الثانية كلمة مشروع الاستخلاف القائم على السنن الفكرية للحنيفية المحدثة .. ما المعنى من كلمة الحنفية معذرة استاذنا الكريم وبارك الله فيك؟

الجواب: من المهم بداية أن أوضح إن إرفاق كلمة "تقليد" بالحنيفية ما هو إلا تجوز من عندي، ذلك أن الروح الحنيفية أبعد من أن تكون تقليدا اجتماعيا أو ثقافيا ميتا كما هو غالب ما يكتنف التقاليد مهما بلغت عراقتها وانتشارها، ذلك أن معنى الحنيفية المنسوب تأسيسه إلى النبي إبراهيم عليه السلام، يشير في أهم مدلولاته إلى معنى إخضاع التصورات الذهنية الدينية للتحري والتمحيص التجريبي العقلي بخصوص المسألة العقدية، أعني بناء الإيمان بطريقة السؤال المنطلق من الحس لإخضاع الصور والتصورات المسبقة والجاهزة للاختبار، وبناء معتقد حي بعيد عن الآبائية، وذلك معنى تكرر التحري الإبراهيمي لمرتين في مناسبتين بحثا عن الله ثم بحثا عن كيفية الخلق ..

تواصلت الحنيفية في شبه الجزيرة بعد إبراهيم على استحياء، فأحياها النبي محمد (ص)، لم يكن إحياء تعصّب لأب من الآباء، إنما كان إحياء عفويا -وهو الأمي- عبر سلوك التحنّث حتى نزل عليه جبريل، فكان النبي بسلوكه التعبدي المبتعد عن الأوثان الجاهلية محييا للتقليد الإبراهيمي، وذلك معنى التحديث للحنيفية المحدثة الذي يشار به إلى "الإسلام" وصاحب رسالته محمد (ص)، وعلى ذلك الأساس كله بني الإسلام كدين فطري طبيعي ودين سماوي منزل، وتلك كانت الحالة التأسيسية الخام للحنيفية.

ثم كان لابد بعد ذلك من تأسيس الحنيفية بالشكل العقلي المركب، بعد أن استطالت المدة من وفاة النبي واتساع الرقعة الإسلامية، والأهم هو تسرب الفكر العقلي اليوناني إلى الفكر الديني الإسلامي، وذلك ما أدى إلى ظهور الطريقة التجريبية في البحث العلمي كامتداد للسلوك التجريبي في الدين، كما أسسه إبراهيم عليه السلام عبر الفروض الدينية واختبارها (مسألة البحث عن الخالق) ومحاولة إخضاع المسلمات الإيمانية للاختبار الحسي (في مسألة التأكد من الخلق) .

وعلى ذلك الأساس ظهرت المدرسة النقدية العربية كما اكتشفها الأستاذ أبويعرب برموزها الثلاثة الذين

أسسوا مراجعاتهم الجذرية للفكر اليوناني على أساس التمحيص الاختباري للتصورات السائدة في الفكرين العلمي والديني إذ جاءت كل مساهماتهم قائمة على مبدأ "الاختبار التجريبي"، فالغزالي أقام نقده للفلاسفة بناء على حقيقة أن القوانين الطبيعية رغم تكررها الرتيب والمستمر إلا أنها لا يجب أن تخدع حسنا، لأنها تتكرر تكرر إمكان لا تكرر ضرورة، وابن تيمية الذي فصل بين المقدرات الذهنية والمقدرات الواقعية لألا نتوهم أن اللغة هي الواقع ذاته، إذ وبهذين التأسيس أتم ابن خلدون قيام "الحنيفية المحدثة" كنهج للتفكير العلمي والفلسفي بديلا عن "الافلاطونية المحدثة" التي أقامها أفلوطين بناء على فلسفتي أفلاطون وأرسطو، وقدّم فيها فكرا دينيا خليطا من الفكر الأفلاطوني واليهودية والنصرانية والعقائد الشرقية .

وعليه فإن أي تفكير عقلي ديني وفلسفي لم يكن ليخرج -قبل تأسيس الحنيفية المحدثة- من إطار الأفلاطونية التي يعرفها النقدان الغزالي والتيمي المذكوران بشكل سلبي فهي تقوم على اعتبار الضرورة في تكرر القوانين الطبيعية كما أنها تعتبر الكليات العقلية حقائق فعلية وهو ما أثبت النقد التيمي بطلانه.

بهذا فإن صعوبة تلقي هذا التأسيس، وأعني به الحنيفية المحدثة، تماما كما كانت صعوبة تلقي اجتهادات المدرسة النقدية، قائم على عدم استيعاب حقيقة "وحدة الفكرين الديني والعقلي" والتعامل مع المسائل العقلية وكأنها يمكن أن تكون مستقلة عن التأسيس الديني له، وهذا أكبر وهم تعاني منه النخب العربية اليوم، وهم الاعتقاد بإمكان التفكير العقلي دون أساس المعتقد الديني، وهو ما كان أفلوطين قد أتمه كمحصلة حتمية وضرورية لما بدأه افلاطون وأرسطو.

فكان الإسهام الخلدوني المتمثل صوريا في تأسيس "علم العمران" قد أقام السنن الحنيفية المحدثة على سوقها في مضامين المقدمة بشكل نسقي شبه تام، وذلك بواقعيته التجريبية المتينة التي جاءت على أسس البناء العقلي لكل من فقهاء ومتكلمي وفلاسفة عصره ومن قبلهم ممن بقي على الفهم البسيط للحنيفية أو ممن اعتنق مبادئ الأفلاطونية.. فكان بذلك المخلّص من الجمود الأفلاطوني ومجدد للاختبارية الحنيفية ..

وعليه كان التجريب في المعرفة العلمية ابتكارا إسلاميا وامتدادا للاختبارية الدينية، لذلك كان السبق الإسلامي إلى التجريب كأداة تحقق علمي، لكنها استحالت عند الغرب الحديث إلى فلسفة شاملة للإنسان ألغت القيم، وأصبح الطبيعي قاضيا على القيمي، فعدنا إلى الأفلاطونية التي ألغت القيمة وحصرت التجريب في العلم، وجف النبع الخلدوني الذي بنى علم عمرانه على تواشج الطبيعي مع القيمي، فأنتج نظريات اجتماعية لا تأبه للقيمي على غرار الوضعية التي جعلت الإنسان كائنا أصم وأخرى مثالية جعلت القيمة مبدأ ممكن المحايثة ..

وأما وحدة الفكرين فقد اضطر أفلوطين لإنهاء التأرجح بين المثالية الأفلاطونية والواقعية الأرسطية بما هي استجابة غير واعية وغفلة لاستحالة الكمال العقلي تصورا وحسا، أتم البناء النسقي للأفلاطونية بإضفاء فكرة الفيض باعتبار العالم كله نتاجا عرضيا عن العقل الإلهي، محاولا تقديم خلاصة نسقية جمع فيها الأفلاطونية إلى الأرسطية واليهودية إلى المسيحية، فغدى الخلاصة العقلية الوحيدة لكل فكر فلسفي وعلمي إنساني، وهو ما دعى إلى محاولة تقديم البديل الشهودي في الإسلامي، باعتبار الأفلاطونية المحدثة نموذجا جحوديا قام على تأليه الإنسان عقلا وإرادة، يقوم على تقديس النماذج الصورية والفعلية، إلى نموذج لا قدسية فيه لأي رأي أو فعل إنساني، وذلك ماكانت النهضة الأوروبية قد استندت إلى مبادئه المؤسسة عند قيامها وليس إلى الرشدية كما يدعى ذلك زورا.. والله أعلم 2024/10/24

عمران ومجتمع

طوفان الأقصى وما حوله: كلية الموقف وكونيته

نظرات في المواقف الشعبية

الواضح أن المواقف المنطقية الصارمة في السياسة لا تجدي نفعا كثيرا بقدر ما قد تؤدي إلى عكس المراد والمطلوب، فالسياسة فن الممكن، فهي ليست بالجبر المطلق ولا المنطق الحاد والصارم.

لكن وعلى ذلك فإن استحضار التحليل العلمي ذي الموضوعية الباردة لا شك أمر مفيد في استحاثة ما قبليات وما بعديات الحدث ومنه القضية الفلسطينية عموما، وذلك من زاويتين :

1- فهي من جهة قضية كلية من حيث كونها جزء من الوضع العربي والإسلامي المتأزم، فهي وإن كانت القضية العقدة من جهة مركزيتها الرمزية (فهي قضية قدسية من الناحية الدينية) والفعلية (فهي تتوسط العالم العربي جغرافيا)، لكنها في الوقت ذاته ليست إلا عرضا من أعراض أزمة اللافاعلية وفقدان معاني الإنسانية في العالم العربي والإسلامي.

2- وهي من جهة أخرى قضية كونية من حيث كونها ناتجة عن أزمة الإنسان المعاصر، فهي وإن بدت أزمة ذات خصوصية دينية بين الإسلام واليهودية المتصهينة إلا أنه لا يخرج عن الظاهرة الاستعمارية التاريخية، استعمار يقاوم بالحرب حينا والتفاوض حينا آخر، كما أنها وإن بدت أزمة عربية إسلامية في القابلية للاستعمار إلا أنها تعبير عن الأزمة الوجودية للبشر المتمثلة في فقدان القيم الإنسانية الدال على ضعف الحياة الروحية مصدر التلاحم بين القوة والعدل في الحياة الإنسانية.

لذلك فلست هنا بصدد الإشادة بالمواقف الشعبية والإعلامية الحاصلة التي عرفت تحولا مهما نوعا وكما في البروباغاندا لصالح القضية الفلسطينية، شبيه بالتحول الاستراتيجي الذي تحقق بفضل عملية الطوفان، لكني بصدد التنبيه إلى الارتباطات العضوية للقضية الفلسطينية بـ:

1- الجوار الجغرافي الإقليمي الشرق أوسطي.

2- المحيط النفسي الثقافي للعالم العربي.

إذ وبالقدر الذي شهدنا فيه تفاعلا عربيا واسعا سريعا وعفويا منذ اللحظات الأولى لعملية الطوفان، شهدنا تباطؤا بل واختلاف في تقويم المواقف الداخلية خاصة ما تعلق بالربيع العربي الذي يشهد تداعياته إلى غاية اللحظة الراهنة، فالربيع العربي بما هو تدافع داخلي حتمي باتجاه التغيير والإصلاح، كسف عن حجم التشويش الذي ما زال يعاني منه

الضمير الشعبي العربي العام، ما يقعده عن المبادرة والحسم السريع بخصوص واجباته التاريخية، فهم إما منقسم أو متردد.

فما زال الضمير العربي العام لم يستوضح أن تحرير القدس يمر حتما بالتحرير الداخلي الجزئي الشامل، بحيث يصبح كل فرد له قضيته القطرية الخاصة به، وهذا ما يفرض العمل غير الانفعالي المستديم والطويل المدى، لكن الواقع أن الضمير العربي لا يصحو إلا على وقع الحرب وطبولها ولا يفتأ يخبو بعد كل فورة، بل وأكثر من ذلك وجدناه لم يلتفت كثيرا للحرب الممنهجة والطويلة المدى الممارسة على الانتفاضة في سوريا منذ أكثر من عقد، فالكثير منا لم يسمع عن أحداث إدلب التي حدثت في نفس يوم الطوفان، وهذا وإن كان مبررا من حيث وضوح هوية العدو، إلا أن التقدم في مسار التحرير والنهوض لا يمكن إلا عبر بلوغ الوعي العربي العام إلى درجة مناسبة من حدة التمييز بين الصديق والعدو الداخلي.

فقد رأينا كيف انتكس الضمير العام عندما بلغ قطار الربيع العربي إلى سوريا، وبلغ حد اعتبار الربيع العربي كله مؤامرة كونية على النظام المقاوم هناك، وواضح أيضا أن الرأي العام يتحمل جزءا كبيرا من المسؤولية بخصوص الانقلاب الذي حصل في مصر.

كما أن الراي العربي العام وبالقدر الذي أبدى فيه الاعجاب بشخصية أي عبيدة الخطابية والبطولية، إلا أن الوجه الآخر من القمر يغيب عنه، أعني الأسباب الروحية الوجيهة التي أهلت أبا عبيدة ليكون ما يكون عليه، فالواضح أن جملة التجارب المؤلمة التي يعيشها أهل غزة بعامة هي من الشدة بحيث ستسرع بإخراج الإنسان المؤهل للمرحلة في مجاله القطري، كما أن الأمر متعلق بالاستنتاجات العقلية الصحيحة التي يمكن أن يصل إليها من عاش ظروفا كظروف الغزاويين، لذلك فليس المستغرب أن تكون لغزة وفلسطين عموما الريادة في تقديم النماذج الشخصية المناسبة للوضع العام، الشخصيات التي تدرك الشروط الضرورية لتحقيق النصر فتتقدم إلى النتائج مباشرة بالحسم والعزم المطلوبين.

بهذا يكون التكوين الروحي أهم أسباب الانتصار، بما هو انتصار على الذات أولا وقبل كل شيء، على الذات وأهوائها ومطامعها، فهو المصدر الذي يمكن أي امرئ التخلي عن المنطق المهيمن والبحث عن الطرق والوسائل العقلية والمادية التي تمكن إنارة الطريق، تماما مثلما كشفت عمليات طوفان الأقصى أن أي تحرير سيكون خارج النطاقات الرسمية العامة بالتعويل على المبادرات الفردية التي تتعامل مع الوقائع ولا تتكلم إلا بمنطق الفاعلية وتحقيق التقدم. د. محمد عبد النور 2023/11/02

فلسفة المسافة صفر!

المسافة صفر عبارة هندسية تتجاوز مجرد كونها عنوان للإجهاز العيني على الجنود والمدرعات، فالمسافة صفر هي إطار جديد للفعل الإنساني يقوم على تجاوز الأطر الجاهزة التي تخلق المسافة وتعيق عن مباشرة القضايا والمشكلات العينية، فالعالم السياسي الاجتماعي أصبح بعد اكتمال بنائه الحديث والمعاصر مركبا بطريقة صناعية معقدة .

فقد غدا قضاء أبسط الحاجات الإنسانية عسيرا لا يتم إلا عبر توسطات كثيرة تتطلب موافقات آلية وبشرية قبل الحصول على الحاجة، ولئن كان ذلك من مقتضيات التطور التكنولوجي-التنظيمي للحياة الإنسانية، إلا أنه أصبح من أكبر مكبّلات الفعل الإنساني الحر، وبالتالي من أهم أدوات الهيمنة على الوجود المعولم راهنا.

وإذا أضفنا إلى ذلك إشكاليتي:

1- أن عدم مزاولة العالم الحسي يحدث بشكل شبه آلي عند فساد البديهيات الفطرية وضمور قدرات التخيل السليم، والتعلق بالتمثلات الجاهزة مسبقا.

2- وأن عدم مزاولة عالم المعقولات يحدث بشكل شبه آلي عند فساد الأوليات المعرفية وضمور قدرات الإبداع العلمي، والتعلق بالمدونات الجاهزة مسبقا .

فهمنا كيف يصبح اختراق الوضع معقدا، وأن استراتيجية المسافة صفر هي الحل الوحيد، رغم ما سيكتنفها من صعوبة في ظل الرقابة الآلية والبشرية، إلا أن التمكن من اختراقها سيعني شقوق ورضوض كثير تخترق البناء العام للهيمنة الراهنة، يؤدي تعاظمها إلى تشكل بناء جديد بديل، أو ترميم شامل له، يستعيد فيه الإنسان عافيته النفسية بالنشاط الفاعل وعافيته العقلية بالتفكير الحي.

ستكون المسافة صفر أيضا هي العلاج الفعلي المباشر لأدواء فساد معاني الإنسانية للنفس المخلدة للأرض، فهي ستوقظه عندما يدرك أن مصيره بين يديه لا بين يدي غيره، وأن الفعل هو الأهم من نتائج الفعل، لأن الأمر سيتطلب رباط ومصابرة طويلة، فيتحرر من العجلة، ويعتبر أن الحياة في سبيل الفكرة أفضل -في الحال السلمية- من الموت في سبيلها .

المحصلة، أن المسافة صفر هي نقطة انطلاق -عملية ونظرية- جامعة مانعة لعلاج الأدواء المركبة للإنسانية انطلاقا من علاج الأزمة العربية الإسلامية، فهي علاج للأدواء النفسية الاجتماعية المتراكمة عبر عصور الانحطاط ومبدأ للتجديد بالتخلي عن الجاهز من التمثلات الحسية والمعارف العقلية ومباشرة للعالم والمعقولات بالنفَس الحي والفاعل بعيدا عن الأطر المقيدة.

والله الموفق. د/محمد عبد النور 23/11/08

في دلالة البعث والجوس والتجديد الاستراتيجي الحربي

آية الإسراء كوعد محقق واستراتيجية للتنفيذ

المدهش في غزوة السابع من أكتوبر ليس المفاجأة وما تقتضيه من شجاعة وبطولة، إنما المدهش هو تحقق شبه حرفي للآية، والأكثر أهمية هو أن الآية اقترحت استراتيجية للتحرير هي وحدها الكفيلة بضمان تقدم حقيقي في مسار التحرير.

ذلك أن أهم ما حصل في غزوة السابع من أكتوبر بوصفها نقطة تحول غير مسبوقة في مسار التحرير، ليس القصف الوحشي فهو مما اعتاده أهل غزة، ولا حتى عنصر المفاجاة؛ فالمفاجأة في الفعل حملت معها مفاجأة في طبيعة الفعل، وهو اقتحام العمق الحيوي لمجتمع الاحتلال، من طرف جنود غير نظاميين يمثلون حركة تحرر، فهو في واقع الأمر خروج عن السائد والمهيمن فيما يحدث من معارك أصبحت لا تحدث إلا بواسطة جيوش نظامية كلاسيكية موجهة نحو أهداف استراتيجية كلاسيكية، وفي ظل من انكفاء روح التضحية وسيادة العمل الخاطف الذي أنهى مفهوم البطولة الحربية بما هو فعل مواجهة مستمر..

نوعية غزوة السابع هو كونها تحقيق فعلي لاستراتيجية قرآنية مرسومة تقوم على "الجوس خلال الديار" بما هو نفاذ إلى المساحة المدنية الآمنة للشعب المستوطن، بما هو اكتساح عملي مباشر لجغرافيته لتحقيق خلخلة فعلية على الأرض ورمزية في نفسية المستوطنين، وكل ما ينجر عنها من نتائج تتجاوز ساحات القتال إلى ساحات الجدال السياسي والفكري عموما.

لقد جربت الشعوب العربية استراتيجية احتلال الساحات المركزية، لكن استراتيجية التقدم البطولي في العمق الحيوي للمحتل، أعني في مأتى أمانه اليومي واللحظي أثبتت أنها السبيل الوحيدة نحو اجبار العدو للخضوع لمنطق التفاوض الحقيقي على مصالح الشعوب المستعمرة..

فبلوغ مرحلة الجوس خلال الديار يقتضي مرحلة الانبعاث باعتباره ناتجا عن تدافع تاريخي يوصل إلى مدارك المستعمَرين ضرورة التخلي عن مواجهة المنظومة السائدة بمنطقها، والتفكير في منطق بديل، تكون استراتيجية الجوس الجديدة دليل انبعاث نفسي وروحي شامل، يشير إلى حالة من التعامل مع الواقع بمنطق الاختراق البطولي الحامل لروح التضحية الذي بلغ حالة نفاذ شبه تام في ظل الدولة الحديثة ناهيك عند جندي الاحتلال. د. محمد عبد النور

2023/10/26

رباطا على ساحة "المعركة الفكرية" الجارية من وراء العدوان على غزة.

تعقيب على استدراكات أساسية حول أربع أحداث حصلت خلال العدوان

في إطار تسيير "المعركة الفكرية" الجارية بصمْت على إنسان العالم العربي، وبموازاة العدوان على غزة، قدم الأخ الأستاذ علاء رجب تباب استدراكات أساسية مهمة ـ وذلك في أربع تسجيلات مصورة متتالية ـ حول أربع أحداث تخللت العدوان:

الأول: متعلق بالتفاعل الشعبي الغربي المتعاطف مع غزة والقضية الفلسطينية.

الثاني: متعلق بالفاعل الإيراني واحتضانه لحركات المقاومة سنية وشيعية.

الثالث: متعلق بالهدنة التي دفع إليها المجتمع الدولي بمزاعم إنسانية.

الرابع: متعلق بالمعاملة الإنسانية للأسرى الإسرائيليين من طرف المقاومين.

لكن، وقبل في تحليل المواقف الأربعة، من المهم التذكير أن طبيعة التحليل الذي سيأتي تغلب عليه الرؤية الجبرية الواقعية، وذلك كونه نابعا من بيئة شهدت تجربة مماثلة لما يحصل غزة اليوم، فالسوريون قد اكتووا من نار السياسات الدولية وفاعليها الأساسيين، وخبروا ألاعيبهم، ولئن كان تحليلا أقرب إلى السوداوية، فإن المؤكد أنه يحمل في صميمه روح تفاؤل مفادها السعي إلى تلافي الفخاخ الظرفية المنصوبة، التي ظاهرها دسم، وباطنها سم يضر المنخدع به، بله قد تكون فخاخا ذات آثار جانبية إيجابية هي لا تشغل بال الأستاذ علاء، فروح التفاؤل تكمن أساسا في الاحتفاظ بما تبقى من إيمان بالذات عند إنسان المنطقة، الذي إن لم يطله التهجير الفعلي انجرف مع التهجير الثقافي الذي يمارس عليه بدقة وعناية .

وهو يرى أن المعركة الفكرية الجارية لا تقل أهمية عن نظيرتها العسكرية من عدوان يعيث فسادا في الأرض وأصحابها، إنسان المنطقة الذي سخرت لتجريفه كل الأدوات الفعلية والرمزية، فقط لأنه الوحيد الذي يحمل بين جنباته جينات ـ أوقل ميمات ـ التمايز المحررة له من الانجراف وراء التدجين العولمي الجاري؛ إنه إنسان المشرق خاصة و إنسان العالم العربي عامة ؛ وعموما لا أدري إن كان سيتفق معي علاء في تعقيبي على اجتهاداته أم لا بعد أن حاولت عرضها بأمانة قدر مستطاعي، لكن فليكن في النهاية تفاعلا مسهما في التذكير بما غفلنا عنه من

"معركة الأفكار" التي هي أهم بكثير من معركة الأقطار.

أولا، وبخصوص التعاطف الشعبي الكبير مع غزة وفلسطين، والذي تمثل في المظاهرات الشعبية الحاشدة التي عرفتها الكثير من العواصم الغربية، فضلا عن الآراء المتعاطفة لكثير من السياسيين وصناع الرأي الغربي، رأى علاء أن كل هذا التفاعل جاء في توقيت خاطئ، ذلك أن تأخره إن دل على شيء فهو يدل على قدرة الإعلام الغربي على التحكم في إنسانه وتوجيه رسائل معينة تستهدف أساسا إدارة الوعي العربي العام، فإذا كان التظاهر والتضامن مع فلسطين يدل على انكشاف وافتضاح وحشية الإسرائيلي، وهو الإنسان المبجل غربيا .

إلا أن "الحضور المتأخر" لهذا الموقف يكشف عن أنه موقف مسير لإحداث حالة من التباين الأخلاقي عند الشعوب العربية وأنظمتها التي منعت تماما من اتخاذ أي موقف أو حركة ولو شكليا، وذلك لتكريس حالة "كراهية الذات" لدى شعوب العالم العربي لنفسها فهي ستفعل ذلك بالتأكيد عندما ترى الإنسان الغربي قد قام من أجلها وأنها لم تقدم شيئا، فضلا عن ذلك ستعيد ثقتها فيه مجددا، بعد أن كادت تنكشف هي الأخرى كشعوب تسكنها الحرية والعدالة، وبالتالي سينتهي الأمر بشعوبنا إلى الاعتقاد بأنها لا تستحق الأفضل، بل أنها تستحق الأسوأ، انتهاء إلى استخفافها بكل مقدرتها التاريخية والجغرافية والتراثية والحضارية...

ثانيا، رأى الأخ علاء أن التحركات التي قامت بها أحزاب المقاومة في المشرق لا تتعدى أن تكون استعراضا يراد به التدليس على شعوب المنطقة، فبعد انكشاف الفاعل الإيراني في سوريا، ها هو يستعمل أذرعه لإعادة التموضع في المعنوي في المنطقة، وذلك بغاية أساسية هي رفع أسهم تسويق "التشيع السياسي" مشرقا ومغربا، خاصة وأن المجتمع الدولي أعطى لإيران "الوكالة الحصرية" في دعم حركات المقاومة، لتسهيل السيطرة عليها وتوظيفها.

خاصة وأن ذلك يحصل في ظل تغييب كامل للدعم العربي والإسلامي للقضية الفلسطينية وقضايا الحراك العربي عموما، والمعلوم أن تمرير الخطاب الإيراني على الجميع سيؤدي إلى "تشييع" كامل للمكون الاجتماعي للعالم العربي، وبالتالي القضاء على كل فكر قادر على البناء في المنطقة، فالواقع والمعتقد يشي بأن الفكر الشيعي لا قدرة على البناء بل هو يعمل على زرع الاضطراب ويعيش بواسطته، فهو فكر لم يكشف عن أي قدرات بنائية في المناطق التي يسيطر عليها على سعتها: العراق سوريا لبنان واليمن، فضلا عن القابلية الضمنية للشيعي والمتشيع للانقياد إلى مرجعية الفرد، بدلا من الانقياد إلى المتن والميثاق المكتوب، وهو الحال في الثقافة الإسلامية الأغلبية .

ثالثا: رأى علاء أن الهدف من الهدنة لا علاقة له بالبعد الإنساني كما يزعمه الغرب، ذلك أن الغاية من الهدنة لا تزيد عن كونها تكتيكا حربيا لتحقيق

أهداف عسكرية وسياسية، فالغاية من الهدنة هي إتاحة المجال للخروج الطوعي للأهالي هربا من الترعيب والترهيب الذي زرعته آلة الحرب تحت القيادة الغربية في قلب إنسان غزة: رجالا وأطفالا ونساء .

فهي هدنة تأتي في إطار سياسة إفراغ المنطقة، منطقة المشرق من أهلها، كما حصل في سوريا، ويؤكد أن العدوان الحاصل هو أساسا لاستئصال البيئة المجتمعية القادرة على الحضور الثقافي النوعي كمختلف ثقافي يقاوم التدجين الثقافي، باعتباره الحلقة الأخيرة في مسار التدجين والصهر العولي، رغم أنه كفاعل قد لا يدرك ذلك بوعي حاد، كما يتبين من تعامله مع الأحداث الحاصلة بنوع من التسامح الصوفي الغفل، إلا أن وجوده الموضوعي كتاريخ وجغرافيا وحضارة وموروث يؤكد ذلك، وما اجتماع الجميع عليه إلا برهان على ذلك.

رابعا، وأخيرا: المعاملة الإنسانية الراقية للأسرى، ومن رغم الرسالة الإيجابية التي تحملها، والتي تعتبر اكتساحا ثانيا لإسرائيل بعد اكتساح السابع من أكتوبر، إلا أن التعامل "الودي للغاية" للأسرى قد يرسل رسائل غير مضمونة، ولا تخدم القضية الفلسطينية ولا إنسان المنطقة عموما، وهي أنها معاملة تتضمن اعتراف ضمني للفلسطيني بوجود شعب ومواطن إسرائيلي، إذ اعتبرها مفاوضة غير مباشرة تتضمن القبول بحل الدولتين القادرتين على التعايش الاجتماعي.

ذلك أن مقصد المقاومين من ذلك هو إيصال رسائل إيجابية إلى الرأي الغربي العام قد تعطله الآلة الإعلامية الغربية لمحاصرة الرسالة ضمن النطاق العربي، وهو ما يجعل مفعولها عكسي، وهو خلق حالة تطبيع داخلي بالتسويق للإسرائيلي إلى العربي دون أن يحصل العكس، فيكون أشبه بسلام من طرف واحد، ما يعني أن ذلك سيعود سلبا على صلابة الموقف الفلسطيني في العدوان الجاري.

وعليه، فإن استدراكات الأستاذ علاء الأربع تميزت بأمرين مهمين جدا :

1- تحليل الموضوع من منظور الحاصل الفعلي، لا من منظور المأمول، ولا النتائج الجانبية التي يمكن أن تتجر عنه، فغالبية التحليلات بخصوص الموقف الشعبي الغربي والدعم الرسمي الإيراني للمقاومة، ورغم إدراكها أنه سوف لن يكون للموقف الشعبي الغربي كبير أثر آني، ورغم إداركها أن ما قد ينتج من الدعم الإيراني للمقاومة من انعكاسات إيجابية سوف لن يكون إلا جزئيا وعرضيا، إلا أنها ما تزال تراهن بنوع من الانتظارية والأمل غير المؤسس على نوع من المعجزات أو الانقلابات التي قد تحدث دون شروطها الموضوعية ..

2- كونه موقفا لم ينجر إلى تخوين المقاومة فيما قامت وتقوم به، -كما سقط بعض المراقبين الشاميين بالتحديد متأثرين ببغض الفاعل الإيراني سوريا أو الفاعل الإسرائيلي فلسطينيا-، بل واعتبرها وإن

ضمنيا أن أحداث تأتي في مسار التحرير العام للمنطقة العربية والإسلامية التي تعاني من الحصار المستمر على إنسانها، وبالتالي جاء موقفا متحررا من التواطؤ مع مواقف المطبعين والمتصهينين الذي وقفوا مواقف أشد من مواقف الغربيين حيال الغزيين وألطف من مواقفهم حيال المستوطنين، فهو أشبه بضرب من النقد غير المباشر خاصة وأنه جاء من تخوم الحدود الفلسطينية و ممن خبر وعرف منطق تسيير الغرب لها باستعمال رجال من المشرق ذاته!

وهي في النهاية تحذيرات وتنبيهات ذات فائدة قصوى، تجعل الإرادة حية تشك في كل سلوك صادر عن العدو، دون السقوط في دوامة الشك العدمي الذي يؤدي إلى تخوين الأهلي بما بفجر البيت الداخلي بلا تدخل العدو، بينما خلاصة الأمر كله تفيد بأن لب "المعركة الفكرية" التي يجب أن تعيها النخب قبل أن تنخرط فيها، هي ما يحاك لإنسان المنطقة العربية، من محاولات تجريف و تصحير لوعيه، من خلال إفقاده الثقة في نفسه نهائيا بحرمانه من أي شكل أشكال التجلي فعليا كان أو رمزيا، فهو إنسان منزوع المخالب بشكل تام شعبيا ورسميا، والعمل بعد ذلك على توفير النقائض، على غرار الدعم الشعبي الغربي والدعم الرسمي الإيراني، للوصول به إلى حافة الانتحار الحضاري أمام هذا الوضع إذا لم يدرك فعلا أن ما يحصل أمامه ليس إلا من تخييل السحرة إليه، ويكفي إيمان إنسان المنطقة بذاته ليقوم بالمقاومة والقيام بنفسه بعد أن ينفض عنها غبار الأيام الأول، وسيتحقق ذلك لا محالة عندما تصبح العوائق الأجنبية عن المقاومة والقيام أكبر من العوائق الذاتية، أعني عندما تصبح عوائق الاستعمار أكثر وأكبر من عوائق القابلية للإستعمار، ولله الأمر من قبل ومن بعد، وهو الولي.

أشكر الدكتور محمد عبدالنور أستاذ علم الاجتماع بجامعة غرداية في الجزائر على رباطه الفكري وإضافاته وإضاءاته ومراجعاته المعجونة بالوعي والقيم والأخلاق ... وليس هذا بغريب عن أحفاد مالك بن نبي

ممتنّ له على وقته الذي منحه لهذه الوقفات المتواضعة التي أحاول فيها قدر الإمكان أن أناصر الإنسان وأدفع عجلة التدافع الفكري قدر استطاعتي بين الشباب الواعي الحامل لهمّ حضارته...

شكراً للأخ محمد العزيز على هذا التفنيد والتصنيف الدقيق لوقفاتي المسجلة مع الثورة وطوفان الأقصى وإعادة هيكلة المفاهيم...

نظرية المرابط الثلاث

للهيمنة الأمريكية ثلاث مرابط هي بمثابة أوتاد يشد إليها بناءه، فهو لا يسمح بتحريكها لئلا تهتز أركانه، مرابط جغرافية وضعت في ثلاث حواضر إسلامية عظمى ممثلة لأرض الرسالات ومنشأ الحضارات وهي:

1- المربط العقدي في البيت الحرام
2- المربط الأمني في الشام
3- المربط العسكري في بيت المقدس

الأول برعاية المدخلية بكل توابعها التي تشكل وزارات الأوقاف وعلماء وشيوخ وأحزاب وحركات وتيارات -التدين الانكفائي- غايته التحكم في الفتاوى والنظر الفقهي في النوازل، ممثلا خاصة في الأنظمة الملكية الدينية الطابع

الثاني برعاية النصيرية الراعي والمراقب لكل حركات التحرر والمقاومة والتمرد في العالم العربي لاحتوائها، ممثلا خاصة لكل الأنظمة الجمهورية العسكرية الطابع

الثالث برعاية اليهودية مهمته منه منع التحام العالم الإسلامي شرقا وغربا، ونظيرها إيران الراعية للأحزاب المسلحة في مناطق نفوذها، متجسدا في النظامين التيوقراطيين القائمان على مبدأ الحق الإلهي الذي يتحكم فيه نواب الله في الأرض: الشعب المختار والولي الفقيه آية الله، كنظام مستمد من العصر القروسطي.

والواضح أن المرابط الثلاثة قد تضعضعت، وهي تحاول يائسة تجاوز الضرر الذي لحقها .أكرم حجازي بتصرف

ماذا أضاعت هجومات السابع من أكتوبر على إسرائيل؟

من تحليل أبي يعرب المرزوقي للسياق التاريخي لمجريات الاحداث في فلسطين سنفهم أن هجومات السابع من أكتوبر لم تتسم فقط بعنصر المفاجأة إنما اتسمت أيضا بعنصر الاستباق، فهو استباق لمسعى تحقيق إسرائيل الكبرى الذي يمر عبر ثلاث منجزات رئيسية :

أولها سياسي : عملية التطبيع مع دول المشرق العربي خاصة. وتكرار النكسة.

ثانيها اقتصادي : مشروع خط طريق الهند أوروبا عبر الخليج. وتكرار طريق الحرير.

ثالثها عسكري : ضم الضفة والقطاع بالاستيطان في الأولى والتهجير في الثانية، وتكرار النكبة.

هي مساع استعجلت بها إسرائيل كثيرا من خلال:

1- **إعلان ضم الضفة الغربية وأخذ صلاحيات مطلقة لبناء المستوطنات.**
2- **عرض ناتين ياهو لخارطة إسرائيل الكبرى في الأمم المتحدة.**

وأما استعجال إسرائيل لتحقيق مشروعها فقد كان خوفا من إخفاق أمريكا في أمرين :

1- **حربها على روسيا عبر أوكرانيا .**
2- **نجاح الصين في استعادة تايوان .**

فحصول ذلك يعني ضعف أمريكا، ومن ثم فقدان إسرائيل لحرية التصرف، أي أن أمريكا ستحد من حركتها ومسارعتها نحو تحقيق مشروعها، لكونها ستصبح ملزمة ببعض التنازلات، أولها تقييد حركة احتلال تسبب لها متاعب أكثر من أنها تجلب لها المنافع...

لقد كان الظرف مواتيا جدا للسير قدما في مشروع إسرائيل الكبرى، خاصة في ظل واقعين:

1- **استلام العرب لمشروع "الديانة الإبراهيمية" وبدأ تنفيذهم لخطته.**
2- **استكانة أحزاب إيران المسلحة في المنطقة العربية لافتقادها التمويل.**

لكن هجومات السابع من أكتوبر التاريخية ملأت طريق مشروع إسرائيل الكبرى بالأشواك، فكان استباقا لمنعها من ابتلاع المنطقة بشكل تام؛ لقد كانت الضربة التي تعرضت لها إسرائيل يوم السابع من أكتوبر سياسية قبل أن تكون عسكرية، أصابت الداخل الإسرائيلي في الصميم، فأغلب الشعب الاسرائيلي سيهرب بعد الحرب ويعود إلى الشتات في العالم. تلخيص وشرح محمد عبد النور. 2023/10/20

ماذا يحصل في الوعي الغربي؟

عن تصريح بايدن بتعاظم "معاداة السامية" في الجامعات الأمريكية..

الانتفاضة الطلابية العالمية الجارية تستهدف بوضوح حصار الدولة المارقة، وخنق متنفساتها سياسيا اقتصاديا (مطالب سحب تمويلات ممثلي الكيان للجامعات ومطالب قطع العلاقات مع شركاته الممثلة له وبه) واجتماعيا ثقافيا (مطالب بإقصاء ممثليه في المهرجان الغنائي الأوروبي والتمييز الذي يتعرض له داعمو الدولة بين الطلاب مثلا)، والواضح أن الأمر سيتحول إلى تشكك عام في علاقة الديانتين المتحالفتين في الحضارة الغربية إذا ما استطاعت الاعتصامات الصمود والاستمرار أمام القمع.. تحول تاريخي يشهده الوعي الغربي في مراجعته علاقته بالدولة المصنعة في قلب الشرق الأوسط.. وهو مؤشر استفاقة شاملة من التضليل الذي عاشه الوعي الغربي قرونا، قلب فيه القيم، مقدما الذوق على الحق، وجعل الإنسان المنبوذ عندهم شخصا مبجلا لا يقبل المساس به.. استفاقة ستجعل كل التدليس الرأسمالي على كف عفريت..د/محمد عبد النور 2024/05/09

ماذا لو كان العدوان على غزة مجرد "نموذج للتعميم"؟

ما العمل؟

إن رد الفعل الطبيعي للمواطن في العالم العربي أمام ما يحدث في غزة هو تحسس العلل التي أدت إلى كل الذي يحدث في غزة، والعلة الأولى هي الانقسام والتفرق الأهلي، فلم تكن إسرائيل لتتجرأ إلا بعد أن تأكدت تماما من الانعزال التام للغزاويين، حتى استفردت بهم تفعل ما تفعل، تأكّدت من أن شعب الضفة الغربية مختطف من طرف حكومة عباس، وأنه لن يقدّم شيئا، وتأكدت أن بقية الشعوب المجاورة كلها مختطفة أيضا من حكوماتها، وأيضا هي متأكدة من أن الحكومات كلها مستلبة إما بالانحياز ضد غزة، أو بالعجز عن تقديم أي مساعدة للارتهان بالقوى الدولية أيا كان نوعه..

فالفكرة إذن بسيطة، هي أن العلة القاعدية هي التفرّق بدل الاتحاد، شعوبا وحكومات، ورد الفعل المنطقي من المواطنين والحكومات هو العمل على حصار ما يراد توسيعه على كل العالم العربي، وذلك بخنق علته الرئيسية وهي التفرقة، سواء التفرقة بين الحكومات باستعداء بعضها لبعض، أو التفرقة الداخلية بين مكونات الشعب الواحد.

فإذن المواطن البسيط مازال يملك الكثير من زمام المبادرة لرد المخطط، مخطط توسيع الحرب ليشمل جميع بلدان المشرق والمغرب، حتى وهو يشعر بالذلة واليأس والإحباط مما يرى ويسمع، وأول خطوة في ذلك هي أن يتحسس نفسه، كم هو منساق وراء كل دعاوى التفتت والتشتت الداخلي (وطنيا) والخارجي (بين الأوطان)، أو كم هو قابل للانسياق وراء أي دعاوى تمزق الكيان الوطني، أو البين وطني، أو حتى تنكأ جرحه، لذلك فشرط النجاة والخلاص من توسيع تجربة غزة الأليمة، هو إدراك تام بأن لا نجاة إلا بالاتحاد على عدو خارجي، هو في الحقيقة جاء يعرفنا بوحدتنا التي لا تدنو عن الجغرافيا الموحدة والمنفعة العامة العاملان اللذان لا تؤطرهما غير قيمة واحدة: الشعور الديني الموحد.

الواقع أن إدراك هذا، كان يمكن أن يحدث قبل هذا بكثير، لكن لعل القضية الموحدة ستوصل إلى جملتنا العصبية حقيقة الأمر، فالتفرق والتمزق هو أساس ضعف الدول وأجهزتها، بل هو أساس انهيارها، والسؤال هل توجد فرصة لتلافي الانهيار القادم، أم أن الانهيار سيكون تحصيل حاصل وهو مسألة وقت لا غير؟

بالنظر إلى الرائز الحضاري فإن المنحنى صاعد لا محالة، لكن أسباب وعوامل تسارعه، هل تتطلب فوضى عارمة؟ أم يكفي التدارك بالوضع الحالي؟

الواقع أن ظهور العدو الخارجي في مثل هذا الوقت الحرج قد يكون البلسم المحرر من حتمية بلوغ الصراعات الداخلية والبينية نهاياتها، فالمعلوم أن العدو الخارجي يوحد الإخوة الأعداء، فمهما تطاول الإخوة على بعضهم البعض يبقى العدو الخارجي منبها مثاليا بأن ما يحصل بينهم من صراع وتنافس ليس أمرا جوهريا، بل قد ينبههم إلى أن ما يحصل بينهم كإخوة هو من تدبير العدو الخارجي لما وجد فيهم من قابلية..

لكن ولاستكمال المشهد لابد من القول بأن العدو الخارجي لم يكن ليتدخل بنفسه، لو كان متأكدا من أن من وكله لنيابة الحرب عنه قد قام بالمهمة، وأنهى كل جذوة للتحرر، لذلك فإن انفراد أبطال السابع من أكتوبر بفعلهم هو الذي أخرج العدو من حجره ليُرَى رأي العين، فلا يشتبه به أدنى اشتباه ..

بهذا التفكير الواضح والعملي يمكننا كشعوب أن نتجاوز حالة الإخلاد واللطم إلى حالة الفعل الذي ينطلق من استثمار الوضع وتحويل الشعور بالذل والمهانة إلى شحذ للهمم مبتداه مواجهة الذات، ومنتهاه حصار العدوان لذاته.. فقط بالتفكير السليم ورجاحة العقل تبدأ الحياة وتدب من جديد وتفزع العدو بمجردها دون حتمية المواجهة..

د. محمد عبد النور 2024/02/25

لماذا طال العدوان على غزة؟

شرح لمقال أبي يعرب عن استراتيجية الغرب للقضاء على ثمرات الطوفان

دفع طوفان الأقصى أمريكا للتفكير في ضم الهند وروسيا إلى المنظومة الغربية بغرض عزل الصين والإطباق على العالم الإسلامي، انطلاقا من أن طوفان الأقصى يشكل فرصة تاريخية تضع الإسلام في موقف ندية وتعطيه مجال مناورة، وذلك هو أخطر ما يحبكه الغرب منعا لتحقيق شروط استعادة دول الإسلام التوازن بفضل تحالفات مفيدة تمكنها من الاستفادة من انقسام القوى العالمية الكبرى التي تصبح موحدة في حال تمت استمالت روسيا والهند إليها.

فلو يستثمر طوفان الأقصى إسلاميا سيكون البداية لانهيار الاستعمار الاستيطاني الأخير على وجه الأرض، ويكون البداية الفعلية لتحرر الإنسان المسلم، لذلك فالسبب في طول الحرب على غزة هو القضاء على المكاسب التي يمكن أن تنجر عن الطوفان، تماما كما تم شل حركة الربيع العربي التي فتحت آفاقا واسعة لتغيير موازين القوة، فاستماتت أمريكا وإسرائيل في عدوانهم يستهدف السيطرة على العالم لقرن آخر.

لذلك ولتفادي السيناريو وتحقيق الغرب لأهدافه من استمرار العدوان على غزة لا حل سوى مبادرة دول الإسلام المحيطة لمنع الحسم الذي تسعى إليه إسرائيل ومن ورائها أمريكا والغرب، والحسم هو التهجير التام للغزاويين ومن ثم إنهاء علة وجود المقاومة في غزة، فلم يعد الهدف هو القضاء على قادة حماس إنما القضاء على علة وجودها:

1- جغرافيا بالتهام قطاع غزة عسكريا..
2- ديمغرافيا بتجهير سكان غزة قسريا ..

وتحقيق هذا الهدف المزدوج هو وحده الكفيل أن يعيد ما حققه طوفان الأقصى إلى نقطة الصفر وما دون الصفر.

وطبعا فإن المبادرة المطلوبة من الدول الإسلامية المعنية تكون انطلاقا من تهديد مباشر يواجهها جراء الحسم الذي تسعى إليه إسرائيل لتحقيق الخطة الاستراتيجية الأمريكية بعزل الصين والإطباق على عالم المسلمين، والدول المعنية هي:

1- مصر والسعودية والأردن لكونها الغنيمة (أرضا وثروات وممرات) القادمة بعد تمام التهجير من غزة.

2- تركيا حيث نهاية العداء الغربي لروسيا سيضرها، إذ سيجعل الحاجة الغربية إليها ثانوية إلى درجة زرع الاضطراب.

3- باكستان حيث تحالف الغرب مع الهند مضر بباكتسان، إذ سيجرئ عليها الهند جرأة حدها الضم.

وستكون في كل ذلك إيران الأداة لتحقيق المسعى الأمريكي في الإطباق على المشرق، لكونها عدوا لدودا خفيا يستهدف تقاسم المنطقة مع إسرائيل، استرداد لإمبراطوريتي كسرى وداود، ذلك أن دخول إيران على خط إجهاض ثورة طوفان الأقصى، سيجعل الحاصل كالآتي:

1- نجاح إسرائيل في تحقيق هدفها بفعل العزل الذي يتعرض له الفلسطينيون من محيطهم.

2- نجاح إيران في قطف ثمار صمود حماس وتضحياتها، ومعنى هذا أن منجز حماس محاصر من جهتين..

أما الحرب المكنة بين إيران وإسرائيل جراء تنافسهما على المنطقة فلدى الغرب القدرة على الصلح بينهما من خلال تقديم خطة تقسيم للمنطقة ترضيهما معا.

لذلك فإن اعتماد أنظمة المشرق على ثرواتها كأداة صداقة بينهما وبين الغرب هو في غير محله نظرا لكونها ثروات هشة من حيث سهولة تعطيلها، وهو ما يجعل تضحية الغرب بها أمرا ممكنا، فهي ومن رغم كونها اللاعب إلا أنها في الوقت نفسه هدف يراد غنمه، وذلك لكونها لم تعد تلبي الحاجة إلى الهيمنة، رغم كل الخضوع، فالتحضير للإطباق عليها إسرائيليا وإيرانيا جار ..

أخيرا فإن التنفيذ الفعلي للخطة الاستراتيجية التي يتوقعها أبويعرب متحقق في تحديدا في إطالة مدة العدوان على غزة، وأن مخرجات العدوان ستحدد مصير دول الإسلام لقرن من الزمان، وأن ما يمكن أن يحول دون ذلك هو أمر وحيد :

مبادرة الدولة الخمسة المذكورة بتدخل عملي مباشر لمنع إسرائيل من السير قدما في تحقيق غايتها بتحويل طوفان الأقصى من عمل موجب في التاريخ إلى نكسة تعطي إسرائيل فرصة تسريع مشروعها الامبراطوري؛ حيث المحصلة أن حماس قد رمت كرة المسؤولية عنها بالمبادرة وواجب البقية التقاط الكرة للسير بها قدما نحو الهدف، هدف استعادة شيء من ثقل القوة والندية يمكن من الفعل الإيجابي في التاريخ عوض الانفعال السلبي به.. والله الموفق

د. محمد عبد النور 2024/02/09

العالم العربي لماذا يُعامَل كقوة صاعدة كبرى رغم كونه أضعف الحلقات؟

دعونا نتكلم بالفصيح فنقول بأن ردود الفعل الصادرة نحو العدوان على غزة، سواء الردود الرسمية أو الردود الشعبية جلها صدرت من خارج جغرافية العالم العربي، ذلك رغم أن العدوان حاصل في مركزه؟ حيال هذا الوضع لابد أن نسأل لماذا هذا؟

بداية لابد أن نعي بأن غاية من صنع هذا الوضع يسعى لتيئيس شعوب العالم العربي من إصلاح أوضاعها، إصلاحا أهليا وذاتيا، وسوقها إلى الانتحار الحضاري بالارتماء في مشروعات الأغيار، وتبني كل ما يروج من خداع أساسه أن الأجنبي أصبح يرافع من أجله بأقوى وأفضل من الأهلي، وكل ذلك يحصل باعتبار العالم العربي الوسط الجغرافي الذي يعد الشرط الضروري لكل قيام واستفاقة واستئناف، فتقييد العالم العربي عن الحركة هو تقييد مباشر لجل العالم الإسلامي عن النهوض، ذلك أن المفارقة الحاصلة هو أن التقييد الذي يحصل للعالم العربي رسميا وشعبيا، ينفذ ضد أضعف حلقة جيوسيوسية في العالم حاليا، وكأنه أقوى حلقة !

فانظر الصين رغم منافستها الشديدة للغرب بقيت مطلقة اليد في العالم تجاريا، وروسيا ورغم كونها معتدية بشكل صريح على جزء من العالم الغربي، إلا أن التعامل كان جد ناعم، فلم نجد الغرب يعتمد سياسة نقل الحرب إلى داخل روسيا مثلا، ولا حارب الصين بأي شكل إلا بالتقييد الناعم أيضا.. لذلك كان من الحصافة السؤال، عن لماذا يقيد العالم العربي إلى هذه الدرجة؟ وبهذا العنف والقوة والاستماتة؟

فنجد أن جنون الغرب يجن عندما يتعلق الأمر بمجرد حركة لشباب يتحركون خارج الإطار الرسمي، مثلا الحرب على طالبان في أفغانستان قبل خروج أمريكا، والعراق بعد سقوط صدام وظهور المقاومة، والآن صبت كل ترسانتها الحربية، على غزة وحماس رغم أن الأمر يتعلق بشباب يتحركون خارج الإطار الرسمي لكنهم مع ذلك يستعملون أكثر ما يمكن من العنف لردع الحركات الشبابية. وقبل ذلك وبعده الحصار المطبق على الربيع العربي الذي ليس أكثر من تحركات مدنية للشباب في جل أقطار العالم العربي.

الواضح أن الأنظمة خاضعة للإشارة الغربية، وأن الإشارة الغربية مدروسة في تقعيدها عن أي مبادرة جادة وحقيقية، وحتى ما تتحرك فيه بعضها هو مما أعطي لها فيه الضوء الأخضر، وكذلك هي الأخرى تقيد حتى التحرك الرمزي للشعوب من تظاهر ودعم مادي مدني، فالأنظمة في النهاية وبهذه السلوكات تتحرك حتى ضد مصلحتها، لأن الانصياع للحامي

الأجنبي إلى النهاية سيجعل منها ضحية عاجلا أو آجلا ..

إن الغاية من الإطباق على العالم العربي رغم المحاولات الحثيثة من شعوبه في سبيل الانعتاق هي وأد أي مشروع تجديدي ممكن يمكن أن ينشأ داخل العالم العربي بشكل ذاتي وبسواعد أهلية، وبالمقابل يأتي التسويق الإعلامي لكل مبادرات خارجية، بل وإطلاق نسبي ليد كل ادعاء ينطوي على خداع، من قبيل التوقيت المدروس للحشود الغربية الكبيرة لصالح غزة، أو الدعم اللوجستي للمقاومات الشبابية من دول الشرق، فهو من جهة مقابلة يدفع إلى تكريس التمثلات الدونية لإنسان العالم العربي عن نفسه، من عدم قدرة لا على التغيير المحلي، ولا على المبادرة الدولية، ولا حتى أدنى شروط الدفاع عن النفس في حال الاعتداء، فضلا عن تمييع كل قيم أو نظم يفترض بها أن تدفع بعجلة التنمية والنهوض في الأقطار، حتى أن المرء ليتساءل هل أن المنفّذين عندنا يفعلون ذلك غفلة أو تواطؤا! فضلا عن تبني الجماهير العربية لخطابات انقسامية تروج بلا رقيب أو حسيب في أقطارها، بل وتحت رعاية خفية أحيانا..كل هذا يعيد علينا طرح السؤال، هل مشكلة العالم العربي نابعة من داخله؟ أم آتية من خارجه؟

تقدم القول بأن إنسان منطقتنا الجغرافية يبادر بشكل حثيث بأي مبادرات يمكنها أن تحرك الآسن الراكد، وأهمها وأشملها حركة الربيع العربي المجهضة جزئيا وظرفيا، ثم من بعدها حركة السابع أكتوبر 2023 في الأراضي المحتلة، وغيرها كثير، فالواضح أن فينا الكثير من السمات النفسية الاجتماعية التي ما تزال تشد إنساننا عن الانشغال بالأهم وهو السعي النفعي للتقدم والنهوض، وأن ذلك مما يعتمد عليه الأقوياء لإضعافنا، إلا أن كثرة المبادرات تشير بالمقابل إلى التقدم المحقق في سبيل التخلي عن ترسبات الماضي السلبية، خاصة منها فقدان التمدن الأصيل عن عموم الشعوب العربية، وفقدان التفكير الحي عن عموم النخب العربية أيضا.

لكن النقطة المركزية في كل هذا الانسداد هو "إدراك لب الأزمة" التي تحيط بها، وأن هذا الإدراك هو الذي سيكون مدخلا لحل الإشكال المضاعف، أعني تحرره من تخلفه الذاتي، وقدرته على مجابهة المؤامرات، ولعل هذا يجعلنا ندرك النقطة الغامضة في فكر بن نبي، وهي ربطه التخلف الإسلامي بالمشكلة الفكرية، ذلك أن فهم الإنسان العربي للمشكلة سيكون بمثابة الوخز الذي سيوقظه، فعندما يدرك أن تحركاته نحو التحرر هي الأكثر إزعاجا للغرب وأنها الأكثر رقابة وهيمنة، ويدرك أن الكثير مما يصدره الإعلام هو من الخديعة المتعمدة لتزييف الوعي، وأن ما يحصل في النهاية هي حرب مقصودة عليه بالذات، حرب رمزية بتزييف الوعي وحرب مادية باتخاذ بعض المبادرات هنا وهناك في العالم العربي عبرة لتعتبر بها الأغلبية عربيا .

أما لماذا حرب عليه وعلى جغرافيته؟ فليس لشيء إلا لتتويهه عن الكنز القيمي الذي تحمله ثقافته

المدفونه بين نسيان وتحريف، فهو يقف على كنوز رمزية يعيها العدو قبله، والعدو يدرك جيدا أنه لا يقوم بحربه تلك إلا من أجل تطويل فترة الغفوة والغفلة لأن اكشتاف نفسه قادم لا محالة، وما يمكن أن يفعله كاتب مثلي إلا أنه ينبه لعل العجلة تتسارع قليلا فنصل إلى الاكتشاف قبل أن تكثر خسائرنا المادية والمعنوية، والله المستعان. د. محمد عبد النور

2024/01/20

ثقل حدث طوفان الأقصى في مسار التاريخ، قراءة ثقافية

أهمية الموقف الميثاقي في تحقيق القفزة من التبعية إلى السيادة

بالعودة إلى لحظة التحول من الحرب الباردة إلى القطبية الأحادية، حصلت عودة العالم الإسلامي – وفي قلبه العالم العربي- إلى صلب الحدث التاريخي العالمي وصناعته؛ وذلك بناء على أن حقيقة ما حصل في أفغانستان بوصفها نقطة التحول الجغرافي- التاريخي حوّل صراع الرأسمالية العالمية ضد الخطر الأحمر من صراع على الزعامة إلى صراع وجودي ضد الخطر الأخضر، وذلك بناء على حدثيين مركزيين، الأول فعلي والثاني رمزي:

1- فعليا: وفود الشباب العربي إلى أفغانستان بدفع من مصدرين مرجعيين يتقاسمان إلى غاية اللحظة العالم العربي كأيديولوجيا دينية-سياسية السلفية والأشعرية الجهاديتين.. وهي ذات منظور تنفيذي مباشر للجهاد لا يستحضر التوسطات الاجتهادية النظرية التأسيسية التي قدّمتها المدرسة النقدية العربية، فقد ساهمت الجماعات الشبابية العربية تلك، والتي تشكلت ضمن ما سمي بظاهرة "الأفغان العرب" في دحر السوفيات من أفغانستان، ومن بعدها التحول إلى الممارسة العنفية الداخلية استنادا إلى أطروحة "جاهلية المجتمع" خلال التسعينات خاصة..

2- رمزيا: انتقال صراع الرأسمالية الغربية من صراع مع الخطر الأحمر-الاشتراكي إلى الصراع مع الخطر الأخضر-الإسلامي، وذلك استنادا إلى معطى مرجعي مؤسس للعقل الغربي هو ضرورة التضحية بـ "كبش فداء" يُحمّل كل أوزار خطايا غيره، بغاية حفظ النظام العام، وهو هنا النظام الدولي الأحادي القطب، إذ تم سحب صفة "الإرهاب" على مجمل مجتمعات العالم الإسلامي، ومنه نشأت ظاهرة "الإسلاموفوبيا" في الغرب، كراهية كل ما ينتمي أو له صلة بالإسلام.

ومع ما وسم الحركات الشبابية القتالية من "نظرة اختزالية" للإسلام لقيامها على فهم تنفيذي مباشر كما تقدم، فضلا عن الاختراق الاستعلامي الدولي الذي حصل للكثير منها، حتى صارت تعمل بطريقة تخدم بها أجندات القوى الدولية، أو ما سماه حاج حمد بالمواطأة العفوية بين التخطيط الاستراتيجي (الغربي) والفعل المبدئي (للحركات الشبابية القتالية المسلمة)، كما توضح أحداث 11 سبتمبر المفتعلة، إلا أنها ومن جهة أخرى كانت تتصف باثنتين:

الأولى: استقلاليتها عن توجيه مؤسسي مباشر واع ومعلن عنه دينيا كان أو سياسيا كما في العالم السني، رغم كون بدايتها كانت بإيعاز غربي مباشر بدفع بعض الشباب العربي لشن حرب بالوكالة بطريقة غير مباشرة، واستناد إلى مبدأ الجهاد.

الثانية: استنادها إلى نهج نصوصي يقوم على الاستلهام المباشر من الموروث المروي عن الله والنبي، فرغم المنظور الاختزالي الذي وسم الحركات القتالية إلا أنها لم تقم على توجيه فردي مطلق مستند إلى نهج لاهوتي سياسيا ودينيا، مستندا مثلا إلى مبدأ المهدوية كما في العالم الشيعي.

كل ذلك جعل العالم السني متشاكلا من حيث المنظور الديني السياسي إلى مناظير:

1- **المنظور الفردي العملي المباشر سلفيه (بن لادن) وأشعريه (الظواهري)**

2- **المنظور المؤسسي التابع لسلطة الحاكم سلفيه (الحرمين) وأشعريه (الأزهر)**

3- **المنظور الأصلاني (قاعديا) المنظور العلماني (نخبويا)**

4- **بقية الأطياف المختلفة مذهبيا (العرب من غير السنة) وعرقيا (الكرد والبربر)**

5- **الواقع الموضوعي المتشكل من كل الأطياف المتقدمة وتحوله إلى منظور مستقل**

وبالعودة إلى شعار "الخطر الأخضر" البديل عن نظيره الأحمر، فإن طبيعة الصراع مع الخطرين مختلفة نوعيا، فالصراع مع السوفيات كان صراعا حول تسيد العالم الغربي، رغم كونه هو الآخر صراع ذو جذور عقائدية، فلو نزعنا الغطاء الأيديولوجي، لوجدنا الصراع أرثوذوكسي-كاثوليكي، فهو إحياء مبطن للصراع البيزنطي-الروماني، وهو ما ظهر بشكل أجلى في الحرب الأكرانية الجارية .

أما الصراع مع الخطر الأخضر فهو صراع وجودي، والغريب أن من كان وراء نشوء ظاهرة "الأفغان العرب" هو الغرب نفسه، وأن عقيدة "كبش الفداء" هي التي أدت إلى اختلاق العدو وتسريع ظهوره وتطوره، فالصراع وجودي بحكم أن الثقافة الإسلامية ذات طبيعة ميثاقية تحوم حول نص موضوعي، وواسع بسعة تأويل النص ذاته، تماما كما هي الثقافة الغربية التي هي ميثاقية الطابع، وبالتالي فهي تحمل مضامين مختلفة تماما يجعل منها تحمل بذور ثورية ضد السياق الحضاري الرأسمالي الغربي، رغم كونهما الثقافتان الأقرب إلى بعضها من غيرهما.

لذلك فإن الفرضية هنا هي أن إدراك المنظومة الغربية على ما تنطوي عليه الثقافة الإسلامية انطلاقا من ميثاقيتها وقدرتها على التجدد العقلاني الذاتي، هو الذي جعل من العالم الإسلامي، والعربي في القلب منه، -كما أثبتناه في المقال السابق عن لماذا تعامل الجغرافيا العربية كقوة كبرى رغم ضعفها الراهن؟ - هو العالم الوحيد القادر على تقديم بديل فعلي وثوري للمنظومة الثقافية والسياسية العالمية الراهنة، فكيف ذلك؟

لماكان الغرب يدرك جيدا خطورة الثقافة الميثاقية البديلة على هيمنة منظومته، كان لابد أن تكون الخطة مضاعفة تقوم على الجمع بين توجهين:

أولا: إيجاد بديل منافس للثقافة الميثاقية(*)، التي تقوم عليها المذاهب السنية بوصفها الأغلبية المشكلة لديمغرافية العالم العربي، أعني إيجاد ثقافة غير ميثاقية نافية لتوسط النص بين الحاكم والمحكوم، وقبل ذلك وهو الأهم نفي توسط النص بين الإله والإنسان، وهو ما وجد بحذافيره في أطروحة "الولي الفقيه" المستندة إلى "نظرية الحق الإلهي" في الحكم، الأقرب إلى منظومة الإمبراطورية الرومانية المقدسة القروسطية(1).

الواقع الذي دفع الغرب للتضحية بالعائلة الملكية التي كانت الأقرب إلى الميثاقية سواء في نظام الحكم الملكي العائلي، الأقرب إلى النظام العصبي المستند إلى الشوكة كما نظر له ابن خلدون للعالم العربي، وكذا في تحالف العائلة مع المنظومة الغربية الميثاقية، لذلك ترجحت كفة الخميني على الشاه في قيادة العالم الشيعي، والذي أول ما نادى به بعد "الولي الفقيه" هو "شيطنة الغرب" كخطوة أخيرة ونهائية للقطيعة مع كل ثقافة ميثاقية.

ذلك ما أحدث المواطأة التاريخية بين الثقافتين السنية الميثاقية والشيعية غير الميثاقية ضمن إطار "جغرافية الإسلام"، وهو ما ساعد على تلاشي الفوارق الجوهرية بين الثقافتين عن مرأى العقول، حتى تسمت الدولة الإيرانية باسم "الجمهورية الإسلامية" التي تسلمت تسيير الحركات الشبابية الرافضة للهيمنة الأمريكية والإشراف عليها في العالم العربي(2).

ثانيا: إيجاد بديل يصارع الغرب يكون أشبه بالعدو السوفياتي القديم، لا يصارع الغرب وجوديا، إنما صراعا شكليا على الزعامة، وبالتالي فلا بد أن يكون بديلا أيديولوجيا يحاصر البديل الميثاقي، فإبقاء الصراع أيديولوجيا ومهما كانت تكلفته هو أيسر من مواجهة مباشرة مع بديل جذري يمكنه تحقيق تغيير ثوري انطلاقا من مبادئه.

لذلك فقد اشتقت طبيعة المنظومة الحاكمة في إيران، وإضافة إلى طابعها اللاهوتي القروسطي، من منظومة الاتحاد السوفياتي الاشتراكي المنهار، وذلك من حيث استناده إلى أدلوجة "المقاومة"(3)، أعني أن روح المقاومة التي تصدّرها إيران ضمن النطاق العربي يمتح من روح المنافسة على زعامة العالم العربي، ليست منافسة للولايات المتحدة فهي أصغر بكثير من ذلك، لكن منافسة الكيان الإسرائيلي، وذلك ما يجعل من المقاومة لا تحمل أبعاد تغيير جذرية في المنطقة العربية، من قبيل تحرير فلسطين، ولا حتى منافسة الأنظمة العربية على الحكم، فهي مستعدة للتعامل معهما ماداما يحققان غايتها في إحياء النزعة الإمبراطورية التي أسسها صاحب الطريقة الباطنية صفي الدين الأردبيلي، لذلك فهي تمرر كل ذلك بخطاب تمويهي تقوي صادر عن النزوع الباطني الصفوي، ومتماه مع السياسات الإعلامية الدولية في التلاعب بالحقائق الفعلية بالطرق المعلومة؛ فإذا سلمنا بأن مواجهة الجمهورية الإيرانية وأصدقائها لـ "الشيطان الأكبر"، كتسمية

دينية بديلة عن التسمية الماركسية "الرأسمالية"، كانت النتيجة هي ما حصل للاشتراكيين من انسياق مع المنظومة الرأسمالية وتخليهم عن المبادئ اتباعا للمصالح الشخصية بطريقة انتهازية، وهو ما تسبب في كفران باريتو بالاشتراكية، وهو ما جعل فالرشتين يحكم بأن طبيعة النظرية الطوباوية -التي صنفت المرحلة المشاعية كمرحلة أخيرة في تطور التاريخ- هي التي جعلت كل أو أغلب الاشتراكيين في العالم يقبلون بالوضع الرأسمالي وينصهرون داخله بشكل تام، بسند منطقي هو أسبقية الرأسمالية تاريخيا المرحلة المشاعية، كما في النبوءة الماركسية.

وليست النظرية الإمامية إلا الوجه الآخر من الطوباوية الماركسية التي تجعل من رواد وأتباع أطروحة "الولي الفقيه" يقبلون بشكل تام بالوضع الراهن، بسند منطقي هو انتظار المهدي، فما دام لم يظهر فالضرورة تقتضي الرضى بالواقع الرأسمالي، أعني العمل والتعاون مع "الشيطان الأكبر"، وغير خافية هي اللقاءات التنسيقية الحاصلة في بعض دول الخليج بين الأمريكيين والإيرانيين بخصوص الأوضاع في الشرق الأوسط، لقاءات خفية بمضامين أخفى تتناسب مع الباطنية السياسية التي تعتمدها إيران في المنطقة، فضلا التحريف والتزييف الإعلامي الذي تتبناه أمريكا أيضا حول المنطقة، وهذا ما يجعل من المعركة الفكرية، ذات الطابع الإعلامي، سواء البث الإذاعي للأخبار، أو خطابات السياسيين الموجهة للاستهلاك الإعلامي والشعبي، أكبر الرهانات في تحقيق التفاهم السري بين الطرفين الأمريكي والإيراني، وهذا ما يجعل الوعي الشعبي العام في العالم العربي مضللا بإعلامه ذاته، فضلا عن أنها تفاهمات تجعل الحاكم العربي بين فكي كماشة الصداقة غير المتينة مع الغرب، والشعوب غير الراضية بأوضاعها.

وأخيرا أصل إلى السؤال عن المقاومة الفلسطينية التي تعرف هي الأخرى أصعب معادلة سياسية واستراتيجية يمكن تصورها، فهي المقاومة السنية التي تواجه الاستعمار الاستيطاني الأخير على وجه الأرض، والتي لم تجد داعما لها غير الفاعل الإيراني في المنطقة، حيث الامتصاص الإيراني التام والنهائي لحركة المقاومة الإسلامية حماس، لا يمكن أن يتم إلا بتشيع أفقي لجميع قياداتها وأعضائها، وعمودي منتهاه التشيع العقدي وأقله التشيع السياسي، وهو ما تدرك إيران استحالته، ورغم ذلك فهي تبقي على دعمها المادي لحماس اضطرارا، لأنها الشعرة الأخيرة المتبقية في يدها لاستمالة المقاومة وإبقائها على خطاب الثناء الإعلامي المستمر لإيران، إذ هنا تحديدا نتبين سر التفاهم المتواصل بين قيادات حماس وإيران، رغم أن الأخيرة لم تقدم دعما جديا لها في مواجهة العدوان، فهو دعم مسقوف أمريكيا، وهو ما تدركه حماس التي تدرك أيضا أن قطع الحبل مع إيران يعني نهاية ثقب التنفس الوحيد الذي بقي لها(4).

تبقى هجمات السابع من أكتوبر التي اتفقت الأغلبية من المراقبين على عدم علم إيران المسبق بها، هو حدث فاصل، فرغم المبادرة الانفرادية لحماس إلا أن ذلك لم يجعل إيران تنقطع عنها نهائيا رغم الانزعاج غير البادي عليها، والذي تجلي طبعا في إعلان حزب الله عدم الدخول في المواجهة لصالح غزة(5)، لكن سياسيا تمسك إيران من الجهة الأخرى بشعرة حماس لئلا تنكشف إعلاميا وسياسيا، لذلك الوضع حاليا هو على ما هو عليه، وهو وضع غير من موازين التبعية وجعل من حماس السنية الحليفة لإيران الشيعية تفرض وضعا على إيران لم تكن تتمناه أو تتصوره، تماما مثلما فرضت أحداث السابع من أكتوبر وضعا على إسرائيل غير مسبوق .

وهنا قطب الرحى الذي جعل من إنسان العالم العربي يبادر لأول مرة في تاريخه الحديث على الإقدام على فعل استراتيجي يجعله في موقع السيد الفاعل، لا التابع المنفعل، وهو ما سينعكس بالضرورة على نظرة الآخرين إليه، بأن وضع حجر الأساس في تاريخ التحول من الانفعال السلبي في التاريخ، إلى الفعل الإيجابي، الذي سيفتح صفحات جديدة في تاريخ العالم العربي ومنه الإسلامي، فلا يمكن تصور قيام العالم الإسلامي من دون قيام العالم العربي من منطلق ذاتي، بل من أن يكون أول من يقوم بتأسيس فعلي للإرادة السيادية في التاريخ انطلاقا من قلبه فلسطين.. فإذا أضفنا إليها النهضة التركية والاستفاقة الباكستانية ومحاولات الربيع العربي الكارة والفارة كان التنبؤ بميلاد تاريخ جديد خبرا عن ميلاد إنسان جديد للمنطقة حقيقة بازغة لا يكاد المنكر ينكرها حتى يحرقه وجهها، والله الموافق والقادر على كل شيء. د. محمد عبد النور

2024/01/27

الهوامش:

(*)- من واجب الأمانة العلمية هنا إحالة نحت مفهوم "الميثاقية" هنا إلى الأستاذ علاء رجب تباب إشارة منه الثقافة السائدة في المشرق، وهي الثقافة التي تتعرض لغزو الثقافة الشيعية التي لا ميثاقية فيها، غزوا حربيا ومذهبيا، فهي ثقافة مبنية على الإمامية والمهدوية القائمة على التحكم والاعتباط الشخصي، فهو نحت يفتح الكثير من الآفاق التحليلية في تمييز الثقافة السنية عن نظيرتها الشيعية بشكل موضوعي بعيد عن التقاطب التي تحدثه التوصيفات الدينية الذاتية التي تشوش على الخطاب (مخاطِبا ومخاطَبا)، فوجب التنويه.

(1)- ذلك ما يجعل من الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الدولة الوحيدة التي حققت أعجب منظومة حكم هجينة ضمن منظومة وستفاليا، بين إطار الدولة الحديثة القائمة على نظرية العقد الاجتماعي في التعاملات الدولية (المواثيق والمعاهدات) والداخلية (النظام الانتخابي وهامش حرية التعبير)، ومضمون النظام السياسي القائم على نظرية الحق الإلهي اللاهوتي مع الامتداد

الشيعي خارج إيران (بإنشاء أذرع مذهبية شيعية في عربيا وإسلاميا أو حتى أذرع سنية متشيعة) .

(2)- فرغم الحرب العراقية الإيرانية التي كانت عنوانا لقطيعة الأنظمة العربية مع الثورة الإيرانية، مقابل فوران شعبي عربي عام أثنى عليها وتأثر بها، إلا أن الاختلاف المذهبي كان حاجزا للنسج على منوالها بالإضافة إلى الحاجز السياسي للأنظمة التي خشيت من امتداد الثورة إليها، الاختلاف المذهبي كعامل طبيعي حاجب عن الانسياق وراء الثورة لاختلاف السياقات التاريخية والعقائدية، فكان التمايز بين العالمين الشيعي والسني في السبق للثورة في العالم الإسلامي شبيها بسبق الثورة البريطانية البروتستانتية التي بقيت وحيدة حوالي قرن من الزمان قبيل أن تلتحق بقية أوروبا الكاثوليكية انطلاق من فرنسا، وهو ما تحقق في سياق العالم العربي السني انطلاقا من تونس.

(3)- وسند ذلك هو رضى الاشتراكيين الإيرانيين المشاركين في الثورة على نظام الشاه بالخميني كبديل، ثم الحاصل اليوم من انقلاب القوميين والاشتراكيين في العالم العربي إلى الولاء المطلق للسياسات الإيرانية في العالم العربي، حتى وإن كان ارتزاقا إلا أنه يكشف من جهة أخرى بعض أوجه الشبه واللقاء بين التفكير اشتراكيا والتفكير باطنيا .

(4)- حتى قطر التي تؤوي قيادات حماس وتقدم الدعم السياسي فضلا عن تركيا وباكستان، لن تقدم دعما ماديا ذا بال لحماس، مادام الفاعل الغربي يمنعها من ذلك حفاظا على إيران كداعم مادي رئيسي وحيد.

(5)- أما تحريك الذراع الإيرانية في اليمن لمواجهة إسرائيل فهو أسخف من أن يصدقه عاقل متابع لمجرى الأحداث الفعلية، أما المستفاد الاستراتيجي لإيران من الحركة على البحر الأحمر وباب المندب، بعد الاستفادة الإعلامية، هو حسب أستاذنا أبي يعرب تحضير للإطباق على الحجاز كآخر الأهداف الجغرافية التي تخطط إيران السيطرة عليها بعد سيطرتها على بغداد ودمشق وبيروت وصنعاء، فلم يبق إلا بلاد الحرمين لاستتباعه إلى نظام ولاية الفقيه، وهي المناطق التي اتضح أنها لم تجن إلا اليباب والخراب بعد سيطرة نظام الملالي عليها..

الثقافة الميثاقية ومداخل الإصلاح المطلوب

الميثاق والإنسان والانتفاضة والطوفان، أي تحد؟

هذه المقالة الثالثة التي أحاول فيها سبر أحوال جغرافية الإقليم العربي مشرقا ومغربا، والذي يعد قلب جغرافيا الإسلام الممتدة في آسيا و إفريقيا وتخوم أوروبا، وقد انتهيت في المقالة الثانية إلى إبراز العمق الثقافي الذي تنطوي عليه جغرافية الإقليم، أو المبدأ الفكري المؤسس له، وهو البعد الميثاقي لثقافته(*) الذي يربط إنسانه به، وسأحاول التفصيل في دلالة ذلك، فما معنى الميثاقية؟

الميثاقية هي الاحتكام إلى ميثاق مؤسس، متفق عليه، له الأولوية ويكون قاض على ما عداه من الآراء والنظريات الظرفية السياق، أعني نصا ذا ديمومة، وفي الوقت ذاته لاغ للتحكمية الشخصية الفردية، ودافع إلى الاجتهاد المتواصل في تحقيق الترجيحات العقلية المحققة لمصالح الإنسان على مر الأيام .

وللميثاقية تجسدان:

الأول: هو التجسد القضائي المتراوح بين أدنى القوانين المنظمة للجماعة الإنسانية وأعلى العقود المنظمة للحكم وسلوكات الحاكم وكيفيات التداول عليه.

الثاني: هو التجسد الثقافي المتراوح بين أدنى القيم التفاعلية اليومية وأسمى الأفكار المجردة للواقع الفعلي الضابطة لحياة الجماعة وكيفيات سيرورتها .

فالميثاقية ضرب من العقد العام المؤطر للنظام الاجتماعي، كما أنها المعيار الخارجي الضابط للسلوك الفردي والجماعي من الانحراف عن جادة الالتزام بالمتفق عليه، فهو معيار السوية النفسية الاجتماعية المحصنة من فساد معاني الإنسانية من قبيل الاخلاد والتزييف والانطوائية والباطنية .

وأما تعالي مصدرية الميثاق فهو من جوهر نفي التحكمية الشخصية الفردية، ذلك أنه ميثاق فوق إنساني، لاغ لإنسانية المصدر لكنه في الوقت ذاته مكرس لإنسانية الاجتهاد العقلي في فهمه وتنزيل قيمه في الواقع التاريخي؛ ثم وبعد هذا التحديد النظري المتعالي للعمق الثقافي الإسلامي، نستفسر عن علاقة الإنسان المسلم بها؟ وكيفيات تنفيذه لمتطلبات ثقافته؟

الواضح أن تأرجح الإنسان المسلم تقدما وتخلفا مرتبط جوهريا بتقديره وفهمه للميثاقية شكلا ومضمونا، أما الشكل فهو ما قد تقدم من وصف، أما

المضمون فهو ما يحدده إنسان أي مرحلة في التاريخ، ليكون ذاته الحقيقة الانتروبولوجية الفعلية المشكلة لذلك الواقع، حيث المعيار الرئيس في مدى الارتباط بين إنسان الثقافة الميثاقية والميثاق لذاته: قرآنا وسنة، هو مدى تحقق سيادة الإنسان على الطبيعة والشريعة معا، وقبل ذلك سيادته على نفسه، أعني أن يكون الإنسان هو الغاية من وجود قوانين الطبيعة وقوانين الشريعة التي تكون أداة في سبيل تحقيق الغاية النهائية وهي الاستخلاف، التي في أحد أوجهها بسط الفعل الإنساني ليستق مع مضامين الفعل الإلهي من خلال التناغم التام مع سنن الوجود الطبيعية والشريعية.

وتلك هي الغاية من كون أحد أهم أوجه النص المرجعي الميثاقي هو بيان العلاقة الوطيدة بين عالم الشهادة (محل الفعل الإنساني) وعالم الغيب (محل الفعل الإلهي)، إذ وبالقدر الذي يبدو فيه نصا مقيدا للإنسان إليه، فإنه يتضمن في الجوهر تحريرا للإنسان من أسر عالم الشهادة، لئلا يختل توازنه إن بتغليب قوانين الطبيعة فتصبح قاضية على إنسانيته، أو تغليب قوانين الشريعة فتصبح قاضية على إنسانيته أيضا، حتى يستشف القارئ له إصرارا منه على تحميل المسؤولية للإنسان، ولا مسؤولية من دون حرية.

والشرط المؤسس للحرية والمسؤولية هو تحقيق معنى الرئاسة، أو الإنسان الرئيس، أعني أن يحقق الإنسان سيادته على الطبيعة والشريعة، وتحقق سيادة الإنسان يبدأ من حقيقة الثقافة الميثاقية التي تجعل كل إنسان رئيس، فكل مولود يولد رئيسا، أو بعبارة أبي يعرب "نبوة استخلافية عامة "تحمل المسؤولية لكل فرد، وذلك استبدالا للاصطفاء والاجتباء الذي هو "نبوة استخلافية خاصة" يخص الله بها أفراد، أو نخبة دون غيرهم، لذلك فإن الميثاق المؤسس لاغ للاصطفاء والاجتباء الخاص، فكل مولود مصطفى ومنتخب، كما يدل على ذلك معنى أن تكون البويضة هي النطفة المنتخبة بين ملايين النطف.

أما التجسيد الفعلي لمبدأ الرئاسة الإنسانية فهي المبادرة، روح المبادرة بالحركة، وليس أية حركة، إنما الحركة المحرّكة للقواعد الظرفية الثابتة، التي تظن وهما أنها دائمة، فالثابت ضروري لاستقرار الجماعة، لكنه ليس دائما إلى درجة أن يفسد وجود الجماعة؛ أما تحريك القواعد فيكون على أحد مستويين تقدّم ذكرهما بمدييهما فتغدو أربع قواعد، تُحرك إن إصلاحا أو تغييرا:

1- القوانين الجزئية المنظمة للجماعة الإنسانية

2- القوانين الكلية المنظمة للحكم وسلوك الحاكم

3- التعاقدات التفاعلية اليومية المؤسسة للنظام العام

4- الأفكار التجريدية الكبرى المهندسة لوجود الجماعة

فهي كلها مداخل ممكنة لتحقيق النقلة النوعية من وضع "الإنسان المرؤوس" إلى وضع "الإنسان الرئيس"، ولعل الوضع الحالي العام من المحيط إلى المحيط ما يتيح نسبيا روح المبادرة، حسب المساحة والقدر الممكنين؛ على أن قدر إنسان الجغرافيا الإسلامية الممتدة مشرقا ومغربا أنه لم يعد يواجه ذاته "المنتكسة" فحسب، بل صار أيضا في مواجهة الآخر "المنكّس" له رغما عن إرادته، الإرادة التي أبانت منذ حوالي عقد عن تحرر ذاتي نسبيا، وذلك خلال الانتفاضة العامة التي شملت البلاد العربية، إلا أن سوء حظها أنها جاءت في لحظة عولمة للوجود البشري يحدث لأول مرة، حيث المواجهة لم تعد مع منظومات حكم محلية، إنما أصبحت مواجهة مع منظومة حكم عالمية، تراقبه عن كثب وتضع العراقيل تلو الأخرى لمنع السير الطبيعي للثورة التغييرية.

والحال أن الإنسان الناهض، لا يقوم للتغيير حين يقوم وهو قد تخلص تماما من كل آثار "انتكاسته" القديمة، وهي ذاتها الآثار التي يستثمر الآخر فيها لتنكيس المسار وتنكيس الذات أيضا بواسطة خلق حالة اشتباه بين :

1- حالة التغيير الإصلاحي وحالة التدمير الذاتي

2- حالة التحرر الذاتي و حالة الاصطراع الأهلي

لذلك فإن ما يعيق من استئناف المسار هو الوعي بما حصل ويحصل من تشابه واشتباه متعمد يمرر عبر غربال بقايا الانتكاسة القديمة، لذلك مهمة قطع الطريق على حرف الوعي عن حقيقة الحاصل في التاريخ، أو حرف الوعي عن التقدير الصحيح لمسار التاريخ، وهو يتيح وضع الهندسات والخطط الضرورية التي تسبق بالضرورة كل بناء في كل مجال، وهو أهم ما تفقده الحركتان: الانتفاضة العربية وطوفان الأقصى، حيث كنت أشرت إلى أن الاستراتيجية الوحيدة الممكنة من المناورة راهنا هي استراتيجية المناورة أو الكر والفر، كما قدمناه في مقال منسوب القابلية للاستعمار.

ولعل طوفان الأقصى هو الوجه المتمم للطوفان التغييري العارم الذي لم تهدأ تداعياته إلى حد الساعة، أعني الانتفاضة العربية التي شملت الوطن العربي مشرقا ومغربا، فالجمع بين الأولى والثانية هو جمع فعلي ورمزي بين اقتلاع الاستعمار الأجنبي واقتلاع القابلية الذاتية للاستعمار، وأن النجاح الجزئي المحقق في الانتفاضتين، والذي غالبا ما قد يكون غير مرئي الآثار والمكاسب هو لب الحال في التاريخ الراهن، وأن استمراره يقتضي حتما تجاوز الشبهات الفكرية-النفسية الموضوعة في أذهان النخب والشعوب كقشرة موز تيسر نكوص وتنكيس التاريخ، لكن سنن التدافع غلابة على كل مكر يعاكس سير التاريخ، والله الموفق، د. محمد عبد النور 2024/02/06

(*)- من واجب الأمانة العلمية هنا إحالة نحت مفهوم "الميثاقية" هنا إلى الأستاذ علاء رجب تباب إشارة منه الثقافة السائدة في المشرق، وهي الثقافة

التي تتعرض لغزو الثقافة الشيعية التي لا ميثاقية فيها، غزوا حربيا ومذهبيا، فهي ثقافة مبنية على الإمامية والمهدوية وقائمة على التحكم والاعتباط الشخصي، فهو نحت يفتح الكثير من الآفاق التحليلية في تمييز الثقافة السنية عن نظيرتها الشيعية بشكل موضوعي بعيد عن التقاطب التي تحدثه التوصيفات الدينية الذاتية التي تشوش على الخطاب (مخاطِبا ومخاطَبا)، فوجب التنويه.

كيف تكشف "نظرية الحقول" عن تواطؤ الخصوم على عدو غير معلن؟

لقد أصبحت مسألة الرد الإيراني هل هو مسرحية؟ أكثر الموضوعات تداولا في الفضاء التواصلي العام عربيا، وهذا إن دل على شيء فهو يكشف عن الخلخلة التي تتعرض لها سردية المقاومة بعد الانكشاف الكبير الذي تتعرض له إيران منذ بدايات العشرية الثانية من هذا القرن مع بداية الربيع العربي والسلوك الإيراني في سوريا، بله وقبل ذلك التعاون الإيراني الأمريكي لغزو العراق 2003، لذلك فإن دائرة انقلاب صورة الجمهورية الإسلامية في الوعي الشعبي العام عربيا ما فتئت تتوسع، بعد أن كانت القطب الأكثر جاذبية خلال وبعيد ثورة الخميني 1979، لكن هل المعارضة الشعبية العربية لإيران تستند إلى منطق موحد؟

الكثيرون يعارضون إيران وممارساتها في المنطقة العربيةمن منطلق الاختلاف المذهبي، والكثيرون منهم من منطلق الوقائع التي يشاهدونها عن قرب خاصة في المشرق، والكثيرون يعارضون إيران من منطلق الولاء للأنظمة وبعضهم يعارضها من باب الميل ومناصرة الكيان الغاصب(1).. لكن الاعتراض الأصوب والأنفع يجب أن ينطلق من الاعتراض الذي تقدمه الملاحظة الفعلية للوقائع والتجارب والمراقبة للأوضاع ومساراتها، فالملاحظة والمراقبة الدقيقين هو ما سيبث الشك في النفس ويدفعه لاتهام الحس المشترك بالخداع حتى التأكد المنطقي والتجريبي..

لذلك فإن معارضي إيران وسياساتها في المنطقة قد يحتشدون بكثرة، لكن خلفية الاعتراض مختلفة، وقد تكون معارضة عليلة، تفسد أكثر مما تصلح، لذلك من الأهمية بمكان أن تمحيص هذا الموضوع، لبناء موقف بناء لا هدام باتجاه معارضة إيران في المنطقة.(2)

أول ما أبدأ به هو استعارة عبارة نورثروب فراي "التناسق المخيف" إذ توحي العبارة بما وراء أكمة المنظر أو الصورة الجميلة والمقبولة من خديعة واحتيال، فلما نرى أن كل التحركات الفعلية والإعلامية توحي بوجود فسطاطين للشر والخير في هذا العالم الرأسمالي، علينا أن نشك ونتهم أنفسنا بأن الأمر لا يتجاوز تخييل سحرة فرعون للناس واسترهابهم لهم.(3)

قد بينت في مقال "الثقافة الميثاقية" كيف أن العالم الرأسمالي استعاض كلا من الخطرين الأحمر السوفياتي المنهار، والأخضر الجهادي المروّض، بالخطر الإيراني الجامع صوريا بين الخطرين السابقين فهو غير جذري الطابع، فالسوفيات لم يحاربوا الحضارة الغربية لكن حاربوا نموذجا لها،

وهو مروض أيضا، فالجهاديون حاربو الغزو الغربي لكن بشكل متحكّم فيه، وبعد فشل التجربتين خلا الجو للجمهورية الإسلامية لتكون في مقدمة ما الغرب وأمريكا بحاجة إليه، "معارضة سوفت" يعني معارضة لطيفة(4)، فجاءت دعما نوعيا واستمرارا لمهمة بعض الأنظمة العربية المكلفة بمعارضة السياسات الأمريكية على غرار سوريا حافظ الأسد وعراق صدام حسين مع اختلاف في النهايات..

أمر إلى لب هذا المقال لإسقاط نظرية بورديو على حقل السياسة الدولية، حيث المقولة الأساسية الضمنية للنظرية تنص على وجود اتفاق ضمني للفاعلين في كل حقل على حدود قصوى لا يجب تجاوزها مهما بلغت بهم الخصومة والعداء، ذلك أن الفاعلين في الحقل ينقسمون إلى مهيمنين وساعين لافتكاك الهيمنة، وضمن هذا الإطار فإن الفاعلين داخل الحقل يعون ضمنيا وبشكل مسكوت عنه أنهم ومهما اختلفوا وتنافسوا فإن مجرد وجودهم في الحقل هو أصلا مكسب لا يجب التفريط فيه، لذلك فأيا كان مستوى الخلاف فإنه لا يجب كسر قواعد اللعب داخل الحقل، لئلا ينهار، لأن اختراق القواعد الضمنية غير المعلنة يعني انهيار الحقل وبالتالي فقدان الفاعلين داخل الحقل الامتيازات التي يتنافس حولها الفاعلون.

لذلك ومبدئيا فإن التحليل في هذه النظرية هو على مستويين، مستوى معلن هو التنافس والخصومة داخل الحقل من مهيمنين وساعين للهيمنة، ومستوى غير معلن هو وجود فاعلين خارج الحقل يسعون للدخول إليه، والأمر أن الذي يوجد خارج الحقل ويسعى للدخول إليه لا يدرك تجريبيا "منطق اللعبة" داخله، وهو غالبا منطق مدجّن بالتنازل المسبق لمصلحة بقاء الحقل موجودا ومغلقا على البقية، فيتخلى الفاعل عن كل طموح عال السقف يمكّن مثلا من إعادة هيكلة شاملة للحقل لجعله أكثر فاعلية وكفاءة في السياق الاجتماعي العام.

فدائما ما يكون الفاعل خارج الحقل فتيا من حيث السن والتجربة، بينما الموجودون يميلون للكهولة والشيخوخة، لذلك فإن أخطر التحديات بالنسبة للحقل ليس الصراع الداخلي، بقدر ما هو كيفية انتقاء إقحام فاعلين جدد يتلاءمون بالشكل والسرعة المطلوبين مع منطق الحقل، لذلك فالفاعلون يستميتون في غلق الأبواب والفرص على أي فاعل جديد يلاحظون فيه الطموح المجرد من التجربة المباشرة..

على هذا الأساس كان لابد للفاعلين داخل أي حقل أن ينتجوا بأنفسهم شكلا من المعارضة لتحقيق التوازن وبناء تفاهمات ضمنية والاضطرار أحيانا للدخول في تمثيليات توهم من هو داخل وخارج الحقل بأن الصراع بينهم فعلي وحقيقي وأن ليس على الفاعلين داخله إلا الانضمام إلى أحد القطبين، وأخيرا فإن منطق الأشياء سيعني أن الحرب على الصغار خارج الحقل يجب أن تكون أشرس بكثير من درجة الحرب بين الكبار داخل الحقل؛ وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم لماذا يستميت الغرب وأمريكا عموما في حرب

الحركات والجماعات التي تلاعبه من خارج إطار "الدولة"، خاصة الجماعات ذات الطموح التحرري وهو ما نجده حاصلا أكثر في المجال الإسلامي والعربي، فكل الحركات الشبابية الشعبية سلمية كانت أو عنيفة حصل خنقها بالحزم والحسم السريع إن بالحرب العنيفة أو الترويض الناعم ..

والمسلم به أن الجمهورية الإسلامية منذ بداياتها ورفعها شعار شيطنة أمريكا، اقتحمت اللعبة كبديل مرغوب لما يتحلى به من ذكاء في فهم منطق لعبة الحقل، ولمن لم يكفه دليل ما تفعله إيران في المنطقة العربية من خدمة جليلة لحقل الهيمنة ومنطقه منذ عقود، فإنه يكفي النظر إلى الوضع الداخلي إيران، الوضع الشعبي والوضع الاقتصادي، فالواضح أن هناك معارضة واضحة للحكم ذي الطابع القروسطي المستند إلى نظرية الحق الإلهي، والأوضاع الاقتصادية في إيران هي وضع أي دولة عالم ثالثية، وهي في الوعي العام لشعبها مقسمة على الأقل إلى معارضة تتحرك من حين لآخر، وموالات الكثير منها مدجن إن المصالح المستفادة مباشرة من وجود النظام أو بالعقائد والممارسات الدينية التدجينية.

ولب المشكلة هو أن الوضع الاقتصادي لإيران لا يرشحها لأن تكون دولة كبرى تناكف دول الغرب الكبرى، وإذا لم تكن كذلك ثم يقبل بها لأن تكون فاعلا -صوريا- جادا في المنطقة العربية، فلا شك أن علاقة الغرب بإيران وعلاقة إيران بالغرب كعلاقة الوالد الحنون بابنته الذكية المدللة التي تسير وفقا هوى ومزاج الوالد، ولا تعارضه إلا في مستوى من الرغبات السطحية تلبيها.. والسؤال: هل يمكن للبنت المدللة أن تنقلب على أبيها وتسيطر عليه بعد اشتداد عودها؟

الجواب، نعم يمكن، لكن البنت دائما توجد في عالم اجتماعي محيط، لفاعليه أيضا رغبات وطموحات لافتكاك مزايا الحقل والاستفراد بها، وأن ذلك رهين الزمن خاصة، لأن المعضلة الرئيسة في بناء الرأي بخصوص الممارسات الإيرانية في المنطقة قائم على العجلة، وغلق الإمكان أمام تصور ظهور فاعلين جدد يفرضون منطقهم في إعادة تهيئة وهيكلة الحقل من جديد، وهذا قائم كله أساسا على فكرة المهدوية المنتشرة بشكل مضمر وأصبح بشكل معلن ويتوسع في العالم العربي(5)، وأعني بالمهدوية تحديدا تعامل المواطن العربي مع المسألة دائما من موقع المتابع الذي يستثار ويناصر، وليس من منطق المهمش الذي يسعى للارتماء في ملعب الحقل لافتكاك فرصة التأثير والتسيد على الحقل، لذلك فأولى درجات إصلاح الوعي العربي العام، هو تحويل المواطن في العالم العربي من "منطق المشاهدة" إلى "منطق الفعل" الذي هو عقائديا تحويل له من منطق الجحود إلى منطق الشهود.. والله المتصرف في كونه كيف يشاء، د.محمد عبد النور 2024/04/18

الهوامش :

(1)- الاعتراض الأول عن الكلام على إيران وسياساتها هو أنه وقبل أن تعترض علي إيران اعترض على إسرائيل واحتلالها لقلب المنطقة، وقبل ذلك الأنظمة العميلة التي تجاورها وتعمل لصالحها، وقبل ذلك أنظر إلى محيطك قبل أن تتكلم عن إيران، وكأن إيران شخص "حاكم سابعو" معتن بنفسه لا يبغ المشاكل في المنطقة العربية، وينسى ما فعلته إيران خاصة في سوريا ومازالت تفعل من تهجير ممنج ومحاولة تشييعها ديمغرافيا والمرفوقة بجرائم يندى لها الجبين، وكأن الحضور الإيراني لا يوجد في كل دولة عربية يحاول التأثير ولو بشكل لطيف غير واع، ثم قبل ذلك وبعده إيران تتبنى خطاب الأمة، خطاب المقاومة، مقاومة الوجود الإسرائيلي، لكنها لا تقوم بأفعال مباشرة في سبيل التحرير بقدر ما تفعل كل ما يوحي بنية التحرير إلا التحرير، لذلك فهي تختطف المقاومة ولا تقوم بها، أصلا لفظ المقاومة خاطئ لأنه يوحي بضرورة بقاء المقاومة إلى الأبد، ولا يجب أن تنتهي يوما بخروج المحتل، لذلك فالمصطلح الأصح هو لفظ "التحرير" لا المقاومة، فالمقاوم يعني المعترض بلا حول ولا قوة التغيير الجذري، لذلك فهي تدعي ما يجب أن يدعيه ويقوم به كل مواطن في المنطقة العربية، لكن إيران تدعي دون أن تمضي إلى الفعل، وفعلها الوحيد أن تسوق لنفسها كمقاوم لهذا الإنسان الذي تختطف قضيته بلا أفق.. ونحن شعوب مردت على نسيان الغاية في الطريق ومردت على التعليل والتسويف لذلك فهي ليست قلقة في سبيل التحرير "ربي ورحمتو"، ولا هي حتى استأنست من نفسها أن تمنح لمدعي المقاومة، فرصة اختبار، مرفوقة بالمتابعة الفعلية والواقعية، بل هي تمنح له دائما وعلى الدوام صكا على بياض، فقط لأنه يشفي الغليل نحو إسرائيل، على الأوقل هو يقدم خطاب عدائي تجاهها، وحتى إن قدم مسرحيات فلا بأس خير من العمالة والتعاون المباشر مع إسرائيل، لكنه غليل سطحي وإشفاء مخادع، ومسرحيات ليست هزلية بلا عائد، لكنها بعائد عكسي..

(2)- ما رأيته في مواقع التواصل من تفاعل مع التحرك الإيراني، لم ألحظه من قبل سواء من حيث جديثة التعامل أو تتاليه وكثرته، وانقسام الناس حوله، وإن كنت أن الكفة أميل لمعارضة الأفعال الإيرانية في المنطقة، لذلك فإن مقالي هذا هو موجه أكثر إلى المعارضين للفعل الإيراني بغاية ترشيده ونزع أسباب المفعول العكسي الذي يمكن ان ينتج عنه، أعني أن يكون اعتراضا مسكونا بأمراض الماضي التي سترسخ تبعية المنطقة العربية لعقود أخرى للمحتل الأجنبي شرقيا كان أو غربيا..

(3)- قد يقول قائل فمن هو موسى السحرة الذي سيتلقف ما يأفكون، والجواب هو أن المسألة ليست سحرا ألعاب لإبهار الناس بها، لكنه سحر حروب لتدمير الحياة، لذلك فالموسى الذي يجب أن يظهر ليس ساحرا يسعد المشاهدين في المشهد، لكنه المشاهدون أنفسم يجب أن يكون كل فرد منهم موسى

نفسه والآخرين، سواء باكتشاف خديعة السحر أم بالسعي الفعلي للتحرر من أسر القائمين عليه.. وهذا الإشكال الرئيس المتابع دائما ما يتمثل نفسه في موقع المتابع، ويعلق من موضع المتابع، لا موضع العامل أو على الأقل القادر على العمل.. وهذا هو السر في كون المعترضين على المعترضين بأن مجانين وبأنهم أفراد لا يساوون شيئا يعترضون على دولة عريقة وبنظام يحسب له ألف حساب، ولا يعلمون أن هذه الذرات التي تعترض وتعتبر نفسها اللاعب لا المتفرج ستتقوى عبر الزمن، وبالمناسبة أكبر المشكلات في فهم الموضوع، هو العجلة، وإغلاق باب تصور ما يمكن أن تفتحه حركة المواطن الفردي وقبل ذلك وعيه من إمكان للتغيير التاريخي، لذلك يرتمي الناس بوعيهم وكيانهم الوجود في البديل الجاهز: إيران، حتى ولو كان بديلا مخادعا .

(4)- أي مراقب لا حظ كيف أكد الإيرانيون بشكل مستغرب للعالم بأن الضربة انتهت، وكيف صرح مرشد الدولة بأنه غير ضالع في هجمات السابع أكتوبر.. وفي النهاية لا يخفى لكل متابع أن الاعتراض الإيراني على إسرائيل وعلى الوجود الأمريكي في المنطقة ليس بالحدة المطلوبة بقدر ما خطاب نفعي تبادلي مع الوضع الحاصل..

(5)- ما نراه من تصاعد لخطاب النهايات وعلامات آخر الزمان على مستوى الخطاب الديني التواصلي.. إذ يوجد بعضهم قد كرّس جهده في متابعة ظهور تلك العلامات وإخبار الناس بها، والبعض الآخر لا يربط تحليلا لوضع ما إلا ربطه بالدجال أو المهدي، وهو خطاب يرى في أي تفكير عقلي أو منهجي لا يستحضر الأسلوب الديني والنصوص المقدسة بأنه أفكار شيطانية، واعتبار كل كلام في التاريخ الطبيعي حربا على الدين، بداعي أن الحقيقة جلية وواضحة في نكسة نصوصية بعيدة عن روح الإسلام المتمثلة في مزاولة الحقائق العينية وعدم الركون للمعتقدات وتفعيل التجربة الحية والمباشرة بدلا من ذلك، كل ذاك ما سينعكس على من يصدق هذا الخطاب وعلى أصحاب الخطاب بالانصهار في انطوائية هي ذاتها المرض الذي يجب علاجه والتخلص منه، وهو ذاته مرض العولمة الرأسمالية التدجينية الجارية، لذلك فهي أول من سيرحب بهذا الخطاب، تماما كذلك الطالب الذي خرج علينا يلعن الجامعة الغربية التي درس فيها سنوات ثم انقطع عنها دون أن يحصل دبلومه، بداعي أنها جامعة تنشر الالحاد والشذوذ.. ولم يفهم بأن مخاتلة الواقع تقتضي الكثير من التحايل والتظاهر وأن أفضل استراتيجية هي محاربة العدو من داخله، وقبل ذلك وبعده أن العمل الصامت والملتزم والصبور والدؤوب أفضل بكثير من اتخاذ المواقف واستثارة العواطف الغير وكأنها ذروة سنام الجهاد!

القابلية للاستعمار ومنسوب التحرر منها

معيار التحرر من نفسية القابلية للاستعمار هو مدى التمكن من السيادة على الذات، أو التحرر من التبعية والعبودية، فالقابلية للاستعمار هي في أحد وجوهها "فقدان التحكم في الذات" لصالح الآخر، وهذا يبدأ أولا من أن يكون الإنسان سيد قراره، وسيادة القرار تعني "تحمل المسؤولية" بالمبادرة في سبيل استعادة السيادة. وهذا على المستوى الفردي الذي ينعكس تدريجيا على المستوى الاجتماعي .

أعمق مستويات القابلية للاستعمار هو عدم التحرك أمام محاولة وعمليات الاستتباع، ثم يليها الشعور بالضيق من التبعية والتحرك والحشرجة غير المنظمة ولا الواعية، ثم انتظار رد الفعل الاستعماري في استعمال الأسلحة الداخلية لإحباط المحاولات، بث الصراع الأهلي خاصة، ثم تجديد التحرك بأكثر تنظيم وعقلانية، والدخول في حرب المطاولة: أسلوب الكر والفر، الذي ينتج عنه تأثير في رؤية المستعمِر للمستعمَر، وخلق وضع نِدّي، ثم العودة إلى الذات مجددا لإعلاء منسوب التحرر من القيود الذاتية، ثم بناء الخطط على مستويين: أ- مستوى البناء الداخلي، ب- مستوى الصراع الخارجي .

وعند هذا المستوى، مستوى التنظيم والتخطيط الواعي للتحرر من السلبيات الذاتية والتحرر من الاستتباع للآخر يغدو منسوب السيادة على الذات إلى ارتفاع مطرد وبتتالي هندسي عالي الوتيرة، إذ حينها تكون الثمرات جلية لا تخطئها العين، ما يؤدي إلى التدافع في وجهة واحدة كمصب تتداعى إليها جميع القوى الاجتماعية التي تترك كل أولوياتها الجزئية إلى الأولوية الكبرى الوحيدة "تحقيق المنفعة" بالنسبة والإشباع المطلوبين.

والمؤكد أن التحرر يكون متساوقا بين المستويين الذري والكلي، أعني الفردي والمؤسسي، فكلما ازداد منسوب الوعي والإرادة الفردية كلما ازداد القبول المؤسسي كمدخلات في سبيل الحفاظ على هيكل النظام العام، أو ازدادت الهشاشة في حال عدم القابلية للإصلاح، دائما ضمن إطار استراتيجية المطاولة، بحيث تتسع رقعة الحرية المعطاة بتساوق مع المطلوب من مساحة للمبادرة الفردية.

فالمبادرة الفردية الحرة في كل مجالات التنمية والتقدم، وقبل ذلك إزاحة العوائق الذاتية والخارجية، مفتاحي في هذا المجال، والمدخل إليه هو البحث عن طرق جديدة نحو البناء بديلة عن الطرق الجاهزة، بعد التخلص من عقدة الاختلاف بغاية افتكاك الحرية، إلى الاختلاف بغاية افتكاك الحلول، حيث يكون الاختلاف ذي غايات عملية واقعية، بدلا من كونه تعويضا نفسيا عن الحاجة للحرية، أعني أن يصبح الاختلاف والحرية التزاما.. د. محمد عبد النور 2024/02/05

جدل المثل الفكرية-الخلقية والهويات الطبيعية في الجزائر

بداية، فليسمح لي الإخوة في "منتدى المجالس" لمشاركتهم البحث في إشكالية "عزوف الشباب الجزائري عن الشأن الفكري"، -التي تعذر علي تلبية الدعوة للحضور الفعلي في ندوتها- مشاركة افتراضية تكون تعويضا عن الغياب، وكذا -وهو الأهم- إسهاما في النقاش وإثراء له، وهذا من باب الواجب الفكري والأخلاقي، ولأن في مبادرة المجالس ما يبشر بخير ثاو بين جنبات المجتمع في هذا الوطن الفسيح... لأدخل في عرض فكرتي مباشرة، من المهم أن نسأل بداية عن المقصود بالشأن الفكري؟ وهل أن العزوف عنه أمر حاصل فعلا لدى الشباب الجزائري؟

من بين الدلالات التي قد تشير إليها عبارة "الشأن الفكري" الانشغال بقضايا الشأن العام الواقعية والفكرية، كالتزام أخلاقي ومحاولة ارتفاع إلى مستوى الأفكار، بدل الانهماك في شؤون الحياة المادية الفردية والانغماس في متع الترفيه التخديرية وتناسي المشكلات الحقيقة التي تواجه الإنسان الجزائري، ولهذا أهميته فهي تجعل الإنسان دائم السؤال والبحث، وهذا ما يمنحه أفقا للرؤية وانفكاكا عن المادية الصرفة والإخلاد التوثيني للحاصل من الوقائع المادية والرمزية(1).

أما عن معنى ودلالة الشأن الفكري لذاته فهو أقرب إلى كونه استجابة لنداء الفطرة أو الضمير، بما هو صوت خافت يصدر من أعماق الذات الإنسانية في مواجهة التحديات الزائفة التي تطرحها الحياة المادية، أو حتى تلك التي تطرحها المنظومة التاريخية ذات الأبعاد: الثقافية والاجتماعية والسياسية السائدة، أعني أن العناية بالشأن الفكري ذات شقين أساسيين هما:

1- التمرد على متطلبات الحياة المادية، بما هو إنكار فطري للتعلق بها كأولوية حيوية، ودحرجتها إلى مرتبة أدنى في سلّم مقومات الوجود الإنساني.

2- التمرد على متطلبات النظام التاريخي، بما هو إنكار فطري للاحتكام إلى نموذج تاريخي سائد، باعتباره مجرد معطى مؤقت لا يعبر عن جوهر الوجود الإنساني.

وعن العناية بالشأن الفكري تنشأ مختلف مظاهره المعبرة عنه والتي تختلف في عمقها من شخص إلى آخر، قد يكون منطلقها متابعة الشأن السياسي من أحداث ووقائع وتطوراتها، وقد تكون غايتها متابعة الشأن المعرفي من أفكار وأطاريح حول الواقع الوجودي المُعاش، و ما بينهما مما يتخلله من انخراط في الواقع بما هو أنشطة ومشاركات في الفضاء العام الواقعي منه والافتراضي.

لكن لابد من التنبه إلى تمييز مهم بين العناية بالشأن الفكري بوصفه حالة من الاشرئباب إلى معايشة عالم الأفكار وبين الهم النضالي بما هو حالة فوران شبه دائمة تستجيب للمحفزات الواقعية بشكل غريزي؛ فالواقع أن الحالتين قد تشتبهان خاصة لكونهما يلتقيان في التزام الانخراط في الواقع، ومحاولة التأثير عليه، لكن شتان بينهما، ذلك أن الهم النضالي مرتبط بتحقيق أهداف مباشرة لا تشترط استصحاب "عالم الأفكار" بالضرورة، رغم حيويته، فالمناضل الذي لا يملك عالم أفكار معياري في نفسه فإنه غالبا يسقط في الأهداف المباشرة التي لا تخرج عن نطاق المصلحة الفردية والجماعية المحدود بالإدراك الغريزي الطبيعي الذي لا يعي البعائد ولا يلتزم المبادئ.

فالواضح أن الإنسان يجد نفسه في إطار طبيعي حده الأدنى المحيط الأسري القرابي وحده الأعلى الوطن الجغرافي الذي يشكل هويته التاريخية-الطبيعية(2)، حيث الخصوصية الجزائرية هنا هي أن سعة الرقعة الجغرافية وانعدام سياسة وطنية شاملة، فضلا عن انعدام تيارات وحركات اجتماعية قاعدية مكينة، ولّد رد فعل شبه طبيعي عند الشباب وهو الانكفاء على المستويات الجهوية والإثنية كبديل عن فشل سياسة التحضر والتمدين الاجتماعية وفقدان الفاعلية الصناعية والاقتصادية، في ظل غياب لعناصر التوحيد السياسية، بله وحتى وجود سياسات مضادة للنماذج التي يمكن أن تحقق تجميعا على المستوى الوطني، وهذا أيضا ما جعل التمسك بنموذج فكري-أخلاقي وطني متعذرا كتيار عام، إلا كجماعات مجهرية صغرى، رسمية وغير رسمية، لا تفتأ تنكفئ على ذاتها بعد انطلاق.

وإذا رفعنا مستوى رؤية التحليل وجدنا أنفسنا أمام العنصر الضروري المفقود لإعادة بناء شبكة علاقات اجتماعية على أساس فكري-خلقي كفيل بالتأسيس -ولو البطيء- لتيار وطني عام للنهوض، لذلك فإن هذا الواقع أنتج انقساما أساسيا بين :

1- أصحاب الهم الفكري-الخلقي الذين تحولوا إلى شبه أقلية من حيث الفاعلية رغم كثرتهم المفترضة.

2- أصحاب النضال الميداني على أساس طبيعي، حيث شكل الأخير القوة التي ما تزال فاعلة لما حازته من آليات التأثير والنفوذ، رغم كون أصحابه أقلية.

الأمر الذي أدى إلى انقسام الساحة الفكرية الشبابية إلى :

1- نموذج الشاب الجزائري المنكفئ والراضي بالوضع العام والمدافع عنه، نموذج الشرعية الثورية مثلا، من قبيل الحزب الواحد وشرعية أبناء الشهداء والمجاهدين بل وحتى أبناء المجاهدين.

2- نموذج الشاب الجزائري الساخط على الوضع الداعي إلى وضع أكثر طبيعية، نموذج التحيز الجهوي والإثني مثلا، التفاخر بالانتماء الجزئي

وازدراء الانتماء الوطني مع بقية الإنتماءات، بل وحتى تفضيل الأجنبي على الأهلي .

بينما بقي النموذج العقلاني ذي المثل الفكرية والخلقية مقصى خارج حلبة التفاعل والتأثير، النموذج الذي يفترض به السعي للجسر بين المعطى التاريخي-الطبيعي وبين المثل الفكرية-الخلقية، حيث الفارق بين النموذج العقلاني الخلقي والنموذج الطبيعي الغريزي يكمن في كيفية تبني الموقف الفكري، فالموقف الثاني هو مجرد تلق وتقليد أصم للواقع وقبول به بغض النظر عما إذا كان تلقيا إيجابيا بقبول الحاصل أو تلق سلبي بمعارضته بنموذج أدنى من الحاصل، بينما نتج الثاني عن بناء عقلي ومنطقي يمكن تحديد إحداثياته بمعيارين اثنين، سيعد العمل دونهما نكوصا تاريخيا وعقليا، ويمكن اعتبارهما قيمتان مؤسستان:

1- قيم العقلانية: وتجسيدها في التمدن الجامع بين المادي والثقافي المفضي إلى تركيز "الأخلاق المدنية" التي هي مأصولة في القيم الفطرية الثاوية في الدين الأصلي.

2- قيم الفاعلية: وتجسيدها في المواطنة الجامعة بين الحق والواجب المفضية إلى تركيز "وطنية براغماتية" التي هي مأصولة في القيم الفطرية الثاوية في الحضارة الراهنة.

بذلك، يكون الشأن الفكري المتأرجح بين الوجود والعدم في الجزائر قد عرف أهم معوقاته وتلمس طريق استئنافه، بوصفه الشرط الأساسي الضروري لتحقيق اللحمة الاجتماعية السياسية بين الشباب الجزائري، وقبل ذلك التخلص من الحس الطبيعي الغريزي الذي ساهمت عقود التيه في ترسيخه، إلى أفق الحس الفكري الخلقي الذي يجب أن يستعاد كحق مستلب، استلب معه الإنسان الجزائري، ولعل هذا شرط شروط النهضة الجزائرية المأمولة كجزء من كيان أعلى، وعلى المنوال يجب أن يحذو الجميع سواء من المحيط إلى المحيط، أو من طنجة إلى جاكرتا. د. محمد عبد النور 2023/05/24

----

(1)- أيضا قد تشير دلالة الشأن الفكري بالبقاء في موقع المتابع الخارجي لمضمار المعرفة الإنسانية من دون تخصصية، حيث يمكن عد العلوم الإنسانية والاجتماعية هي المجال الأمثل للمتابعة الدقيقة، سواء ما تعلق بتحصيل الأبجديات أو بمتابعة التطورات والوقوف على ذرواتها، وهذا يجعل المهتم بالشأن الفكري شبه مختص، وقد يتصدى لتقديم الرأي والأحكام دون اكتمال التكوين، حيث الواجب هنا أن يتبين المرء منزلته في السلم المعرفي لالتزام متاحاته لئلا يجترئ على ما لا طاقة له به من الأفكار والأطروحات في المجال ..

(2)- إذا اعتبرنا الأسرة والوطن الحدان المتطرفان للهوية الطبيعية الفردية، فإن الفرد والأمة هما الحدان المتطرفان للهوية الخلقية للإنسان، ذلك أن الفردانية تتحول كوعي وممارسة من حال الوجود

بالقوة إلى الوجود بالفعل عند استعمال القدرات الفردية العقلية والنفسية والبدنية بالابتعاد عن التلقي السلبي للنمطية الفردية إلى العمل الإبداعي الفاعل، كذلك الأممية (الكونية) تتحول كوعي وممارسة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل عند تحقيق القيم الدينية والثقافية والسياسية بالابتعاد عن التلقي السلبي للنمطية الجمعية إلى العمل الجماعي الفاعل؛ فتكون المعادلة: فرد+أسرة+جماعة وطنية+جماعة كونية، بحيث تستحيل الأسرة إلى مجال لتخريج الفرد الحر فكريا والسوي نفسيا، كما تستحيل الجماعة الوطنية إلى وحدة أولية في سبيل تحقيق الجماعة الكونية.

انتشار المعرفة العلمية في المجتمع الحديث وشبهه عندنا

تعتبر رواية بوفار وبيكوشي لغوستاف فلوبار وثيقة تاريخية مهمة تكشف عن "ظاهرة انتشار العلم في المجتمع" خلال القرن ال19، وباعتبارهما ناسخان للمعارف قاما ببحث محموم عن "قصاصات المعرفة" في مختلف المجالات "التخصصات"، وهما يقومان بذلك دون أي إعداد أو قدرة تمييز علمية، كانا يستوعبان أعمالا متعددة كتبها متخصصون أو مروجون، سمعا عنها أو أمكنهما الوصول إليها، هما في تجاربهما العلمية الساذجة يقلدان العلماء "لاعتقادهما أن الواقع يجب أن يكون كما يصفه العلم.(1)"

فإذا كان بوفار وبيكوشي قد انخرطا في جدالات عقيمة أو القيام بتجارب فاشلة فلأنهما لا يملكان الكفاءة ولا القدرة التي تسمح بتكييف معارفهما مع الأهداف التي أرادوا تحقيقها، والتي لا يمكن تعلمها من قراءة الكتب.

ترسم هذه الرواية، المفعمة بالحيوية، صورة موضوعية عن أنماط نشر وانتشار المعرفة العلمية، فهي تعطي تصويرا عن التفكير الجمعي الذي يخلط العلوم العقلية-السببية بالعلوم الشعبية والسعي لتطبيقها(2)

كما أنها تصور بشكل جيد حالة المثقف والمتخصص عندنا، سواء في الجانب العملي عموما المتعلق بفقدان التكوين التخصصي المتين، أو بالجانب النظري حيث أصبحت ما بعد الحداثة شرعنة صريحة للأمية المركبة للنخب.. مقتطف من كتاب فضائح الفكر الاجتماعي.

----

(1)- وهو اعتقاد يعم الكثير من المثقفين وأصحاب الرأي.. بتصورهم أن حيازة العلوم نظريا وتطبيقها المباشر أمر ممكن !

(2)- من أهم اسباب العطالة العلمية وتعطل ثمراتها اختلاط الأماني والرغبات ـالفانتازيا والمخيال ـ بالقراءات المتعددة التي لا رابط منهجي بينها في أذهان النخب المثقفة فضلا عن امتلاك الرؤية العملية لتنفيذها.